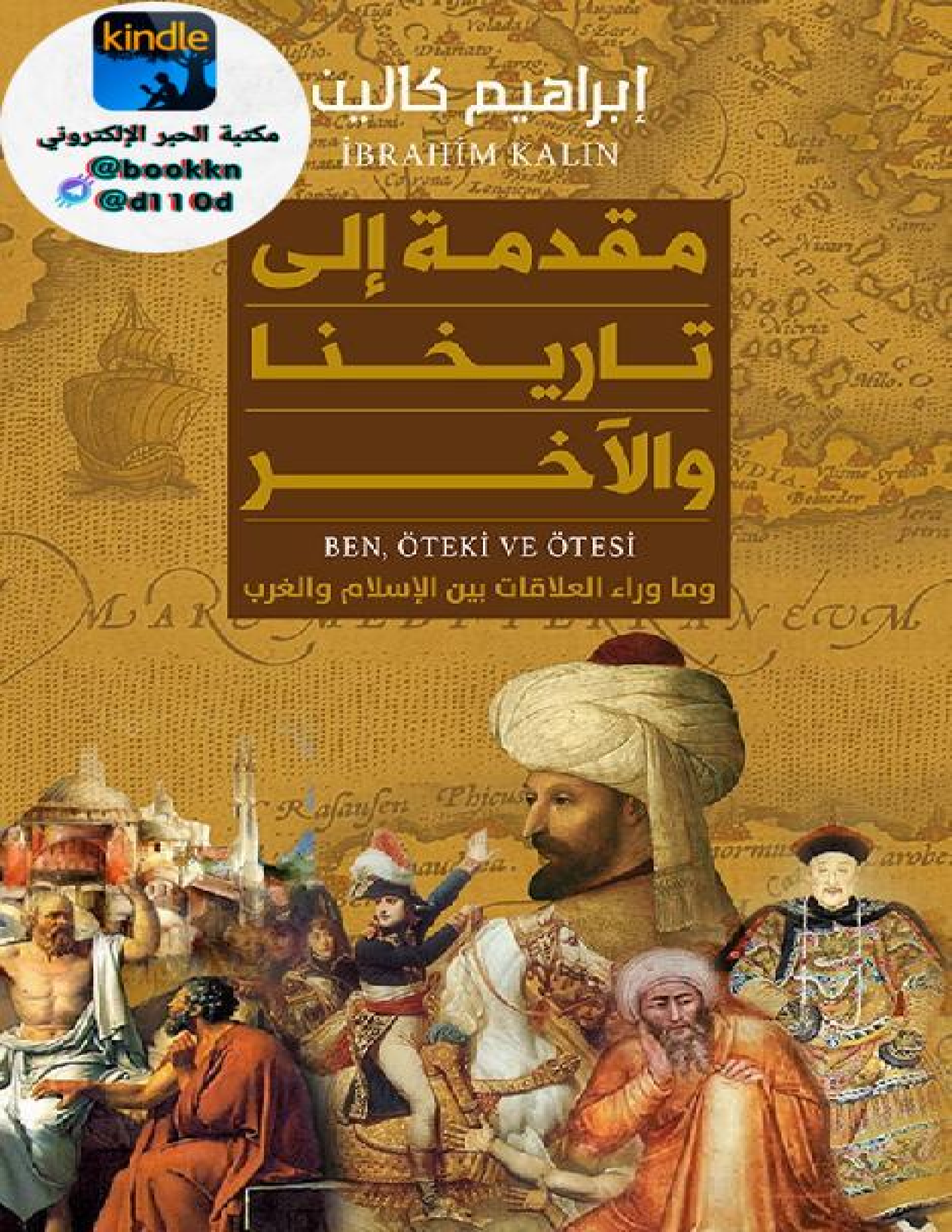

kindle
مكتبة الحبر الإلكتروني
@bookkn
@d110d
إبراهيم كالين
İBRAHİM KALIN
مقدمة إلى
تاريخنا
والآخر
BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ
وما وراء العلاقات بين الإسلام والغرب

مقدمة إلى
تاريخنا
والآخر

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

وما وراء العلاقات بين الإسلام والغرب

إبراهيم كالين

İBRAHİM KALIN

مقدمة إلى
تاريخنا
والآخر

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

وما وراء العلاقات بين الإسلام والغرب

ترجمة
أنس يلمان

مراجعة وتحرير
مركز التعريب والبرمجة



يتضمن هذا الكتاب ترجمة النسخة التركية من كتاب

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş

İBRAHİM KALIN تأليف

حقوق الترجمة مرخّص بها قانونيًا من الناشر

Akdem Copyright and Translation Agency c/o İnsan Yayınları

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية التركية ضمن مشروع



Translation is sponsored by TEDA

Milli Kütüphane Binasi,

"TEDA" Şubesi,

Emek Mahallesi Wilhelm Thomsen Caddesi No: 4

Çankaya 06490 Ankara, Turkey

email: teda@ktb.gov.tr Web: teda.ktb.gov.tr

بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين الدار العربية للعلوم ناشرون، ش.م.ل.

الطبعة الأولى: آب/أغسطس 2021 م - 1443 هـ

ردمك 978-614-02-6725-1

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL





www.aspbooks.com
asparabic

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1–961+)
ص.ب: 13–5574 شوران – بيروت 2050–1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1–961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

تصميم الغلاف: **علي القهوجي**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحْتويَات

المقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى معالجة قضيتين رئيسيتين مترابطتين: الأولى هي العلاقات بين الإسلام والمجتمعات الغربية، والممتدة على مدى حقبة تاريخية طويلة، بشكل يسمح بتسليط الضوء على جوانب مختلفة من هذا التاريخ متعدد المستويات والأبعاد. هدفنا في ذلك ليس الفصل في دراسة التاريخ الإسلامي والتاريخ الغربي. فمثل هذا الجهد يتجاوز حدود كتابنا هذا على أية حال. بل الهدف هو التركيز على الأزمنة والأمكنة التي شهدت تماساً بين الإسلام والمجتمعات الغربية، ووضع نتائج هذا التواصل في إطاره الصحيح. وسيكون هدفنا الأول محاولة فهم العلاقة بين الإسلام والتاريخ الغربي المتشابك والمترابط بين الأمس واليوم.

أما الهدف الثاني فيتمثل في محاولة فهم العلاقات والخلافات ونقاط التوتر بين «الأنا» و«الآخر» على طول هذه التجربة التاريخية. فكل تصور عن «الأنا» يتضمن بديهياً وجود «الآخر»، وكل إشارة إلى «الآخر» تعني بالضرورة نشوء تصور معين حول «الأنا»، الامر الذي تؤكده فلسفة الوجود المبنية على عدم إمكانية التخلص من ثنائية «الأنا» و«الآخر» علما ان هذه الفلسفة لا تستوجب ضرورة تشكيل عداءات مطلقة ونهائية انطلاقاً من هذا الفصل؛ فالأحكام المطلقة عن «الآخر»، قد تكون مرآة تعكس أحكاماً حول «الأنا» أكثر من كونها متعلقة فعلاً «بالآخر». إن تصورات «الأنا» التي ترى في «الآخر» جاراً قريباً، أو تسعى لتهميشه وشيطنته، تخبرنا الكثير عن إدراكنا لذواتنا ومفاهيمنا التاريخية وتصوراتنا الحضارية، أكثر مما تخبرنا عن المجتمعات الأخرى وتاريخها. لذا سنتطرق إلى التنبؤات الجدلية الخاصة بعلاقة «الأنا» والآخر» التي تشكل خلفية العلاقات بين الإسلام والغرب.

لسنا مضطرين للنظر إلى التاريخ على أنه سلسة من الصراعات المظلمة والباردة والمدمرة من جهة، ولا إلى محاولات تقديمه بشكل رومنسي كأداة توصلنا إلى يوتوبيا ليبرالية خالية من

الجذور والهوية. بينما نتتبع مسار الحركة التاريخية الرئيسي، يكون من المفيد النظر إلى تفاصيل وتوجهات دقيقة يتم غالباً ما يتم تجاهلها لأنها لا تتوافق مع التوجهات المعتادة. إلا أنها ستوفر لنا نظرة أكثر صحة وشمولاً. تاريخ المجتمعات الإسلامية والغربية يوفر لنا في هذه الإطار الكثير من الفرص؛ ففي هذا التاريخ الطويل، نرى طيفاً من المناهج شديدة التطرف والصراع، وأخرى شديدة التنوع والتعددية. وبدلًا من محاولة تجميد اللحظة التاريخية وإطلاق حكم لحظي على تاريخ المجتمعات الإسلامية والغربية المتذبذب كالبندول بين هذين المنهجين، سيكون من الأدق والأصح تحليل المسار التاريخي في حركته وديناميكيته بالنظر إلى أحداثه وأناسه ومساحاته الجغرافية.

إن وجهة النظر هذه مهمة، ليس لفهم ماضي العلاقات الإسلامية الغربية فحسب بل لبناء حاضرها ومستقبلها بطريقة بناءة وعلى أساس «الصالح العام». فالتاريخ ليس مجرد أمر يتعلق بالماضي، فهو لا يزال بيننا ومعنا حتى اليوم. وما يجعله حقيقة حية وذات معنى، إلى جانب هويته المستقلة (كحقائق موضوعية)، هو نظرتنا إلى أنفسنا وإلى الكون والوجود من حولنا. وهو ما يعني أن التاريخ ليس مستقلاً عن عمليات البناء التي تحدث في كل فترة. وهنا أيضاً لا بد من اتخاذ موقف وسطي ومعتدل. فكما أن التاريخ ليس مجرد تسلسل زمني ميت للأحداث ومستقل بشكل تامّ عنا، إلا إنه لا يمكن التعامل معه كحرباء تتلون وتتشكل لتناسب تقييماتنا واحتياجاتنا الاعتباطية. فالحقيقة بين هذا وذاك. وفي التعامل مع تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية، لا بد من النظر إلى فترات التفاعل والتعاون بقدر نظرنا إلى مراحل الإقصاء والشيطنة المطلقة.

على سبيل المثال، في قصيدته الشهيرة المعروفة بمدح الاستعمار البريطاني، يقول روديارد كبلينغ (1865-1936)، أول حائز على جائزة نوبل: «الشرق شرق، والغرب غرب.. لن يلتقيا أبداً. كما الأرض والسماء، إلى أن يصعد الرب إلى كرسي الحكم الأعظم». وهو بذلك يعبّر عن واحدة من الخصائص الأساسية للشرق في الحس السائد في العالم الغربي. ويشير إلى ان الإنفصال بين الثقافتين هو الوضع الطبيعي، فيما أن تقاربهما حالة استثنائية تستدعي التدخل الإلهي.

ومن الأعمال السينمائية الهامة لهوليوود؛ في فيلمي الإسكندر الأكبر (1965) وألكسندر (2004)، كان أرسطو يحذر طالبه الاسكندر من الشرق بقوله: «إن أسلوب حياة الفرس تحمل في جوهرها بذور الموت والخوف. أما الإغريق فيحملون بذور الحياة والشجاعة». المجتمعات الشرقية التي تنحرف بعيداً عنالعقل ميلاً إلى العاطفة لن تستطيع يوماً الوصول إلى حكمة الغرب (أي

اليونان) وقدراته التفكرية العميقة. لذلك على الاسكندر التحلي بالحيطة والحذر، لأن «الشرق يبتلع الناس وأحلامهم بشكل ما...»[1]

يعود تاريخ النظرة الأوروبية إلى الشرق والعالم الإسلامي باعتباره «الآخر» إلى تاريخ ظهور الإسلام على مسرح التاريخ في القرن السابع. فالحضارة الأوروبية التي جعلت الإسلام هو «الآخر» على أسس دينية ولاهوتية في العصور الوسطى، تدعم نظرتها هذه في العصر الحديث بالحجج العلمانية وغير الدينية. وبعد الحرب الباردة، تم تقديم الإسلام على أنه مشكلة أمنية، وأصبح «التهديد الإسلامي» مصطلحاً يتم توظيفه في العديد من القضايا بدءاً من العلاقات الدولية إلى سياسات اللجوء، وأصبح أداة سياسية سهلة الاستغلال. وعكفت الأقطاب القومية والدينية والعلمانية في الحضارة الغربية الحديثة على التزاحم في إقصاء المسلمين وتصويرهم على أنهم «الآخر» من أجل كسب مشروعيتها وإيجاد موطئ قدم.

ولكن لا بد من التأكيد أولاً على أن «تصوير الآخر واقصاءه» ليست عملية أحادية الجانب. فالعالم الإسلامي ينظر إلى الغرب على أنه «الآخر» الذي أقحم نفسه في تاريخه، وجغرافيته، وموارده الطبيعية، وأزياءه، وسياساته، وعالمه الجمالي وأنماط حياته. وعند النظر إلى تاريخ الإمبريالية الأوروبية، يمكن القول إن هذا الشعور لم يتولّد من فراغ. لذلك، فإن نظرة المجتمعات الإسلامية إلى ذاتها كضحية للحداثة أوروبية المركز، قد خلق الكثير من المشاكل في إدراكها لهويتها الذاتية. لذا شكلت العلاقة بين «الأنا» و «الآخر» جانباً هاماً من تاريخ الإسلام والغرب.

والتاريخ المشترك للمجتمعات الإسلامية والغربية هو أيضاً تاريخ لشكلين من أشكال الإدراك؛ فهو تاريخ تتشابك فيه الحقيقة مع الأسطورة، والحقائق مع التصورات، والهوية مع الصورة، والحقيقة مع الخيال. لذا تظهر على صفحات هذا التاريخ تحولات بين الحرب والسلام، والعدالة والاضطهاد، والحرية والعبودية، والسلب والاستقلال، والصداقة والعداء، والثقة والخيانة. سَنَطَّلِعُ من خلال هذا الكتاب على الخطوط العريضة لهذا التاريخ، بحيث يكون هدفنا السعي إلى فهم وتحليل تاريخ هذين العالمين من خلال نقاط تلاقيهما وتفاعلهما، بدلاً من دراسة تاريخهما بشكل منفصل.

تحتل العلاقات الإسلامية الغربية اليوم موقعاً هاماً سواء على الصعيد السياسي أو الفكري أو الثقافي. حيث يمكن النظر إلى العديد من القضايا على أنها ارتباطات وأجزاء من هذه القضية

الأساسية؛ على سبيل المثال نذكر أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأزمة الرسوم الكاريكاتيرية في الدنمارك، وأفلام هوليوود، والأنشطة التبشيرية، وحقوق الإنسان والمرأة، وقضايا الأقليات المسلمة في أوروبا والولايات المتحدة، وسياسات الشرق الأوسط، وتصاعد الإسلاموفوبيا، والعداء الذي تكنه المجتمعات الإسلامية للغرب. كما يمكن أن نضيف إلى ذلك مشروع عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي. فالأزمات التي يعيش فيها هذان العالمان تؤثر عميقاً في تصوراتهما لبعضهما البعض. فالتصور الذي يحمله الجندي الأمريكي في مخيلته عن «العراقي» قد يحوّل حياة سجين في أبو غريب إلى جحيم. وبالمثل، فإن تصور مسلحي القاعدة عن الغرب يجهز الأرضية للقيام بهجمات إرهابية في شوارع لندن أو باريس.

كما لا يمكن الفصل بين نظرة الغرب إلى الإسلام، وبين النظرة المركزية الأوروبية في قراءة التاريخ النابع من الشعور بالهيمنة الحضارية، وجذوره اليونانية الرومانية واليهودية المسيحية. فهذه العناصر التي تحدد مفهوم «الأنا» لدى الحضارة الغربية، تشكل في الوقت ذاته تصور «الآخر». أما تقييم هذا «الآخر» على أنه صديق أو حليف أو شريك أو عدو أو خصم أو خطر فيعتمد على العديد من العوامل الفلسفية والتاريخية والسياسية. أما الاعتقاد بأن الإدراك مطلق وثابت ومتجانس فهو أحد الأخطاء الشائعة في يومنا هذا. فليس من الممكن ولا المجدي اختزال هيكل حضاري تاريخي ومعقد وطويل مثل الغرب، في جملة واحدة. ولكن يمكننا تحديد التوجهات الرئيسية للتصورات الغربية عن الإسلام والعوامل التي دفعت نحو هذه التصورات. وحتى التغيير يتضمن الإشارة إلى بعض الثوابت غير القابلة للتغيير. لذا يمكن الإشارة إلى بعض الثوابت في التصورات الغربية عن الإسلام. على سبيل المثال، نرصد نوعاً من الاستمرارية لا يمكن إنكارها إذا ما نظرنا إلى اتهام القديس يوحنا الدمشقي الذي قدّم أول جدل معادٍ للإسلام في القرن الثامن بقوله إن محمد ﷺ «نبي مزيف»، ونعت الأمريكي جيري فالويل النبي ﷺ «بالإرهابي» عام 2000؛ وقول البابا بنديكت السادس عشر في خطابه في وريغنسبورغ انه لا يمكن تجاهل حقيقة أن «الإسلام يحوي العنف في جوهره وبالتالي فهو دين غير عقلاني». ولا شكّ أن هذه الاتهامات تعمّق أجواء التوتر والصراع.

وعندما ننظر إلى تصور العالم الإسلامي للغرب نرى سلسلة أخرى من المشاكل المماثلة. فالغرب بالنسبة للعالم الإسلامي ظاهرة لا يتعدى عمرها القرنان. فبالنسبة لأي مفكر أو فنان في العالم الإسلامي خلال القرن الحادي عشر أو السادس عشر، لا يوجد شيء يدعى «الغرب». نعم

هناك الفرنجة، والألمان، والإسبان، والإيطاليون، وأهل البندقية وجنوة، واليهود، والمسيحيون، الذين يعرفون على هذا النحو، إذ لم يكن الغرب قد تشكل بعد بالمعنى الحديث للكلمة. وكان العالم الإسلامي، الذي يعتبر نفسه «أمة وسطاً»[2] يرى نفسه في وسط جغرافيا العالم وعلى مسافة متساوية من الشرق والغرب. ولم يكن الغرب بالنسبة له طرفاً يجب الردّ عليه أو الصراع معه. ومن حيث الإحساس المكاني، لا يختلف إحساس عالِم مسلم يعيش في أصفهان في القرن الثالث عشر تجاه الصين عن إحساسه تجاه فرنسا. إن تصور الحقيقة العالمية التي يصفها القرآن بأنها {**لاَ شَرْقَيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ**} (سورة النور، الآية 35) تتميز بتجاوزها للقوالب الشرقية والغربية. لذلك لم تنظر المجتمعات الإسلامية إلى نفسها على أنها «شرقية» أو «ممثلة للشرق». فالشرق ليس سوى مصطلح وظيفي تخيلي ظهر للإشارة إلى آسيا على إثر تعريف أوروبا لنفسها على أنها الغرب. حتى أن المصطلحات الجغرافية المستخدمة تصبح أكثر تقييداً مع سيطرة المركزية الأوروبية على مفهوم المكان. على سبيل المثال، لماذا نطلق اليوم اسم «الشرق الأوسط» على الساحة التي مثّلت مركز التاريخ الإنساني؟ ولماذا نطلق على اليابان اسم «الشرق الأقصى»، ولا نطلق على أمريكا اسم «الغرب الأقصى» أو «الشرق الأقصى»؟

يمكن القول بأن القرآن والتاريخ يؤكدان على أن ثنائية الشرق والغرب ليست سوى ظاهرة حديثة. عندما فرضت الصلاة على المسلمين في مكة المكرمة، جُعلت قبلتهم باتجاه المسجد الأقصى. واستمر هذا الحال حتى هاجر النبي إلى المدينة المنورة سنة 622. ثم أُمر النبي بالتوجه من جديد إلى القبلة القديمة في مكة والصلاة مستقبلاً الكعبة المشرفة. وعندما سأل اليهود في المدينة المنورة عن سبب هذا التغيير، جاء الرد في الآية القرآنية رقم 115 من سورة البقرة: {**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**}. وهكذا، أكد القرآن على الطبيعة النسبية والظاهرية لمفاهيم الشرق والغرب، وذكر أن المسألة الأساسية هي التوجه إلى الحقيقة المطلقة التي تتجاوز الشرق والغرب.

واستمر استخدام كلمات الشرق والغرب كمفاهيم ورموز، لكن بشكل مختلف عن مفهومهما في عصرنا الحالي. فلم تكن الكعبة أو القدس تمثل الشرق بالنسبة للمسلمين، فالأماكن المقدسة لها مكانة تفوق حدود الجغرافيا البسيطة.

وقبل الحداثة، لم يستخدم المفكرون المسلمون مفاهيم تصنيفية مثل الشرق والغرب من أجل وصف العالم. حيث امتلك العلماء المسلمون والفلاسفة، والباحثون عن الحقيقة، نظرة كلية وشمولية إلى العالم، واستفادوا من الجميع في بحثهم عن الحقيقة، من دون الوقوف عند الهويات الهندية والصينية والأفريقية والساسانية واليهودية والمسيحية. بل قاموا بغربلة المعارف القديمة من خلال مفاهيم العلم و«العرفان» وأخذوا ما يناسبهم منها حسب الحاجة. ولم يتبنوا أحكام مسبقة نمطية أو يتخذوا مواقف تمييزية بين الديانات الأخرى والأعراق والمناطق الجغرافية المتنوعة. كما أن العبارة التي وردت في الآية 115 من سورة البقرة {**وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ**...} لفتت انتباه المفكرين الأوروبيين. إذ استخدمها الشاعر الألماني الكبير غوته عنواناً لديوانه الشعري «الديوان الغربي الشرقي» للتعالي على هذا التمييز بين الشرق والغرب (أو ربما للتذكير بهذا التمييز؟). أما المستشرق النمساوي والمؤرخ جوزيف هامر- بورغستال، الذي عاش في القرن الثامن عشر، فقد كان يكثر من الإشارة إلى هذه الآية في كتاباته، وطلب نقشها على قبره قبل وفاته.

وعليه، فإن وصف الكتب التي أبدعتها الحضارة الإسلامية في حينها بأنها «شرقية» بالمعنى الحالي يوقعنا في خطأ منهجي. فليس من الممكن أن نعتبر ابن سينا «فيلسوفاً شرقياً» لمجرد أنه عاش في منطقة نسميها اليوم «الشرق الأوسط»، وكذلك الخطأ نفسه يقع إذا ما اعتبرنا ابن رشد «فيلسوفاً غربياً» لأنه عاش في الأندلس. فجزء طويل من تاريخ الدولة العثمانية دارت أحداثه في جنوب أوروبا، فيما عاش اليهود والمسيحيون لعصور طويلة مع المسلمين في سوريا والعراق والقدس ومصر. إن ثنائية الشرق والغرب وغيرها من التصنيفات تسهم في تضييق آفاقنا التاريخية.

وحديثا، أجريت العديد من الدراسات للتغلب على ثنائية الشرق والغرب. وبالنظر إلى ما تستدعيه كلمة الشرق في الأذهان، لا بد من الإشارة إلى أن العديد من المفكرين الإسلاميين رفضوا فكرة وصفهم بالشرقيين. فالمفكرون من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد عاكف إرسوي وسعيد حليم باشا ومحمد إقبال وبديع الزمان سعيد النورسي رفضوا بشكل مباشر أو غير مباشر تصوير الإسلام والمسلمين كجزء من الشرق. وقد تناول علي عزت بيغوفيتش هذا الموضوع بشكل منهجي في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب»، مشيراً إلى عدم إمكانية اختزال الإسلام في أي من الفئتين، الشرق أو الغرب. إن محاولة شرح المفاهيم الأساسية وتعاليم الإسلام، بلغة «غربية» صرفه يقود إلى نتائج غير دقيقة. فكلمة «الدين» الواردة في القرآن الكريم ليست رديفاً لمفهوم الدين في اللغات الغربية. وعند محاولة ترجمة مصطلحات التوحيد، والدنيا، والآخرة،

والدعاء، والعبادة، والصلاة، والزكاة وغيرها بشكل حرفي، سنجد أنفسنا أمام مصطلحات منقوصة وخاطئة. المفكرون المسلمون الذين يرون في الإسلام ما هو أبعد من تصوف الشرق ودنيوية الغرب، يقفون ضد الاستشراق والاستغراب بمختلف أنواعه.

إن حقيقة المنشأ الغربي لثنائية الشرق والغرب تصعّب من مهمة الوقوف على أرضية صلبة وصحية وشمولية لفهم علاقات الإسلام بالغرب. كما أن استخدام كلمتي الإسلام والغرب دون الحذر المطلوب قد يتسبب في العديد من الأخطاء. من وجهة نظر تاريخية واجتماعية، لا يمكن الحديث عن عالم إسلامي أو غرب واحد وغير متغيّر. فكلا العالمين يمتلك نظامه الديناميكي الخاص، وفي تفاعل مستمر مع الآخر. وقراءة تاريخ أحدهما يتضمن بلا شك إلقاء نظرة على تاريخ الآخر.[3]

ليس من الممكن لأي شخص يعيش في العالم الإسلامي اليوم أن يقيّم أوروبا أو أمريكا بشكل مستقل عن التطورات المعاصرة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن العوامل الرئيسية التي تحدد تصور الفرد التركي أو المصري في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر عن أوروبا لا شك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتراجع الحضارة الإسلامية وانتشار الإمبريالية الأوروبية في الأراضي الإسلامية وظهور العلمانية تبعاً للاستعمار. كما أن العولمة، والسياسة الخارجية الأمريكية، والإمبريالية الثقافية، ومعاداة الإسلام المتصاعدة في أوروبا تحمل ذات التأثير على تصورات الغرب والإسلام. الحضارة الغربية التي يعتبرها محمد عاكف «وحش لم يبقَ في فمه سوى سن واحد» قد انتشرت في جميع المجتمعات غير الغربية. والتاريخ الحديث لهذه المجتمعات يمثل بشكل ما تاريخ حلقات تشابكها مع الحداثة والغرب.

كما أن جهود تركيا للحصول على عضوية في الاتحاد الأوروبي مهمة من حيث مبحثنا هذا. فالتاريخ الطويل لعلاقات تركيا مع أوروبا يشكّل محور تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية. فالأوروبيون، لمدة أربعة قرون من الزمن، كانوا يعتبرون «الإسلام» هو العثمانيين، ويعتبرون القرآن هو «إنجيل الأتراك». وكان «الخوف من التركي المسلم» من بين دوافع مارتن لوثر وكريستوف كولومبوس. كما أن تاريخ أوروبا الحديث يعبّر في الحقيقة عن تاريخ العلاقات الأوروبية العثمانية. ولكن جوهر الحدث اليوم يتمثل في أن عملية الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي تفتح الباب لتركيا لإعادة النظر في العديد من المفاهيم. إذ يعاد النظر والبحث في الكثير من القضايا على رأسها مفهوم الدولة والأمة والمجتمع المدني والهويات الإثنية والعلاقات بين الدين والدولة

والتمدّن وأوروبا والأقليات التركية والمسلمة في أوروبا. وبنفس الطريقة، يعيد الأوروبيون النظر في مفاهيم مثل الثقافة والهوية والانتماء والمواطنة والتعددية الثقافية والعلمانية والحياة الدينية. ومما لا شك فيه، أن هذه المرحلة ستضيف أبعاداً جديدة على العلاقات الإسلامية الغربية. وتهدف تركيا، الساعية إلى الانضمام للاتحاد الأوربي لأسباب استراتيجية واقتصادية، إلى أن تصبح عضوا في أكبر منظمة سياسية في الغرب، لتمثل هويتها الإسلامية التركية. إلا أن الأوروبيين الزاعمين بعدم وجود مكان للأتراك في أوروبا انطلاقاً من دوافع ثقافية ودينية، يحملون تصوراً هوياتياً مختلفاً. فالبلدان التي تركز على المفهوم الاقتصادي والتقني للاتحاد الأوروبي تدعم عضوية تركيا وانضمامها، فيما تعارضه بلدان مثل ألمانيا وفرنسا، التي تتمحور فكرتها عن الاتحاد الأوروبي حول المفاهيم الدينية والتاريخية والثقافية والهوياتية. وسواء على المستوى السياسي والاقتصادي البحت، أو في إطار البعد الثقافي والحضاري، تمثّل مسألة عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي منطقة اختبار هامة. وسوف تظهر لنا مع مرور الوقت ما إذا كان سيكتب مستقبل لهذه البذرة أم لا. لكن يمكن الجزم بأن التصور المتبادل لأوروبا وتركيا سيتغير ويتطور في خضم هذه العملية، كما أن العديد من العوامل والمؤثرات ستحدد عمق هذا التغيير ومدى مساهمته في الصالح العام.

في هذه الدراسة سنحاول رسم مخطط لتاريخ تفاعلات الإسلام والغرب. وسيكون ذلك بدراسة التفاعل بين هذين العالمين، وليس بدراسة تاريخ كل منهما بشكل منفصل. ومن أجل فهم هذا التاريخ الممتد على مدى ثلاثة عشر قرناً من الزمن، سنحاول شرح تصورات «الأنا» ومفهوم «الآخر» وتصورات الزمان والمكان، ورمزية اللغة والصور والمصطلحات السياسية، وسنحاول من خلالها النفوذ إلى عالم المعنى الذي أنشأ هذه التصورات والأفكار. وسوف نحاول أن نلقي نظرة فاحصة على أشكال الهوية والتعاريف الذاتية لدينا ولدى الآخرين.

ولا بدّ أيضاً من التعريج على عملية انتاج الانطباعات والصور. فالنظرة الغربية للإسلام هي ثمرة شبكة واسعة ومعقدة من الجهات الفاعلة، بما في ذلك الوسائل الإعلامية والأكاديميين والخبراء والمراقبين والمؤسسات البحثية ومجموعات الضغط وصناع الأفلام والأدباء والسياسيين. الصور التي تنتجها هذه الشبكة المعقدة تتجاوز في نهاية المطاف كونها «وهمية»، أو «كاذبة» أو «متعمّدة». إذ يبدأ الناس بتصديق الصور المقدمة لهم. فكما تظهِر دراسات وسائل الإعلام المعاصرة، التصورات والانطباعات قادرة على استبدال الواقع. وبهذا يصبح صانع الانطباعات

والتصورات مسيطراً على الواقع. لذا لا بد من الانتباه إلى أن العلاقات بين الإسلام والغرب تعبّر في الغالب عن حرب تصورات.

وكما سنناقش الجوانب الإشكالية لتصورات الغرب عن الإسلام في هذا الكتاب، سنتطرق أيضاً إلى إشكاليات تصور العالم الإسلامي عن الغرب. ومن الأطروحات الرئيسية لهذا الكتاب، القول بوجوب التساؤل حول مدى معرفة العالم الإسلامي والغرب ببعضهما البعض قبل البحث في صيغ الحياة المشتركة والعادلة والسلمية بينهما. فتصورات «الآخر» لدى أي فرد أو مجتمع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور «الأنا». وعليه فإن تصور الغرب عن الإسلام، ليس مجرد صور خيالية وغير حقيقية اختلقها عن حضارة أخرى. فهي تحمل إشارات كثيرة عن تصور ووعي الغرب عن مفهوم «الأنا» الذي يتبناه. فنحن عندما ننظر إلى «الآخر» نكون في الحقيقة كمن ينظر إلى انعكاس صورته في المرآة.

ولا عجب أن الغرب الذي يرى نفسه مركز التاريخ ومصدر وينبوع كل شيء من الأخلاق إلى العلم، ينظر إلى المجتمعات الإفريقية والصينية أو الأمريكية اللاتينية على أنها مجتمعات بدائية تقف في مرتبة أقل منه على سلم الحضارة، وتحتاج إلى «التحضر»، وبالتالي لا مفرّ من استعمارها. ومن أكبر دواعي الخجل استخدام وتوظيف العلوم الحديثة مثل علم الآثار، وعلم الإنسان، وعلم النفس كأداة لخدمة لهذه الأيديولوجيات الأوروبية العنصرية. إلى أي مدى تستطيع العلوم الاجتماعية المعاصرة التخلص من هذا التاريخ المظلم - هذا موضوع آخر يستحق البحث.

روديارد كبلينغ، الذي أشرنا إليه سابقاً، رأى أن هذه المهمة ملقاة على عاتق الشعب الغربي، وعبّر عن ذلك بوضوح في قصيدة «عبء الرجل الأبيض»:

ترجمة شعر

الرجل الأبيض يعتقد أنه يحمل عبء التاريخ وأن عليه رفع المجتمعات البدائية والوحشية إلى صفّ الحضارة، ولو تطلب ذلك استخدام العنف والقوة. فهو يقول «وحشية هي حروب السلام»، أي أن الحروب الدموية والإمبريالية لا مفرّ منها من أجل جلب الحضارة للمجتمعات البدائية. حتى أن الرجل الأبيض الأوروبي مخلص جداً في أداء مهمته هذه! هذه اللغة الظفرية ذات

المركزية الأوروبية تركت بصمتها عميقاً في القرنين التاسع عشر والعشرين، وحافظت على نفوذها حتى منتصف القرن الماضي، ولا يزال عالمنا اليوم يحمل آثارها بشكل أو بآخر.

عندما ننظر إلى مفهوم «الأنا» لدى العالم الإسلامي، نلحظ دخول تغيرات على هذا المفهوم بين العصر الكلاسيكي والعصر الحديث. فالحضارة الإسلامية الكلاسيكية كانت مؤمنة بعالمية الحقيقة، وصاحبة رؤية عالمية تتمتع بالمرونة في تبني الثقافات والتقاليد القادمة من خارجها. كما رتّبت الأوضاع القانونية للمجتمعات اليهودية والمسيحية وأمّنت حقوقها وحرياتها الأساسية، وحالت دون تصنيف الطوائف الدينية على أنها «الآخر» المطلق. وعلى مر التاريخ، كان للإسلام خريطة ثقافية واسعة، ومنح الفرصة لازدهار السياسات الثقافية المرنة. كما لم يفرض العلماء المسلمون تعريفاً مطلقاً «للثقافة الإسلامية» بالمعنى الديني أو الفقهي. لأن القرآن والسنة، هما المصدران الأساسيان للإسلام، وقد وضعا عدداً من المبادئ الأساسية بشأن العادات والتقاليد، ولكنهما لم يفرضا أي شكل من أشكال الثقافة باسم الدين. وانطلاقاً من مبدأ أن «الأصل في الأشياء الإباحة»، ترك الإسلام الباب مفتوحاً لتنوع الأشكال الثقافية ما دامت لا تتعارض مع الدين أو العقل أو المصلحة العامة. وفي هذه المرحلة، كان هناك تطلع لعلاقة تكاملية بين المبادئ الدينية والقيم العالمية. وعليه، فإن كل العادات والتقاليد والثقافات التي تستوفي هذه الشروط تعد جزءاً من التراث المشترك للبشرية.

إلا أن العصور الحديثة أحدثت العديد من الهزّات في العالم الإسلامي. فالعالم الإسلامي الذي احتلت أراضيه، واستعبد مواطنوه الكرام والأحرار، وحكم على تاريخه وحضارته وثقافته بالتخلف والعبثية، كان عليه أن يظهر ردة فعل ما على الحداثة. التي كان مصدرها الغرب، هدف ردات الفعل هذه. على مدى قرنين من الزمان، كانت المجتمعات الإسلامية تنظر إلى نفسها كفاعل يتصرف خارج التاريخ، ويعاني من متلازمة التخلف الثقافي. وأصبح التوتر الناتج عن الفجوة ما بين الماضي القوي والمجيد، وبين الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الضيق، يبدو مجرد رد فعل حساس لا أكثر. وأصبح «دور الضحية» يكبّل العالم الإسلامي الحديث ويحكمه باليأس والاستياء والغضب. وأصبح الصورة النمطية للعالم الإسلامي بالنسبة للغرب «نقيضاً للحداثة». إن بناء العالم الإسلامي لنفسه من جديد بالاستناد إلى قيمه الخاصة يتطلب في البداية التخلص من الحالة النفسية هذه، وعليه أن ينظر إلى ماضيه، الذي هو مهندسه، بتصالح، وإلى مستقبله بثقة تامة. لهذا، يجب على العالم الإسلامي إعادة النظر في التصور الغربي وتجاوز النظرة إليه بصفته «الآخر».

وأخيراً، لا بدّ من التأكيد على أن تصوير تاريخ العلاقة بين الحضارة الإسلامية والغربية على أنه تاريخ من الحروب والصراعات، تصوير ناقص وخاطئ، على أقل تقدير. لا شكّ أن هذا التاريخ الطويل يملك محتوى غنياً للراغبين في تأجيج فكرة صراع الحضارات. ومن الأمثلة على ذلك المناظرات اللاهوتية المناهضة للإسلام، والحروب الصليبية، والكوميديا الإلهية لدانتي، ومحاكم التفتيش التي قضت على الحضارة الإسلامية في الأندلس، وغيرها الكثير. ولكن هذه الطريقة في قراءة التاريخ سوف ترينا تاريخ البشرية ككل كسلسلة من الصراعات، وستجعلنا نغفل عن ميول هامة ودقيقة. إذ لعبت السياسة الواقعية دورها الهام في تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية، وأدت في بعض الأحيان إلى قيام تحالفات مثيرة للدهشة. على سبيل المثال، استجاب القادة المسلمون الذين استولوا على صقلية وباليرمو لدعوة مدراء نابولي للقتال ضد لونغوباردي وبيزنطة في القرن التاسع. وكذلك لم يتردد الحكام في الأندلس في طلب المساعدة من شارلمان وملوك مسيحيين آخرين. وكما سنرى لاحقاً، استمر هذا النوع من العلاقات في تاريخ السلاجقة والعثمانيين والدول الأوروبية. ولم يظهر الانفتاح والتوافق والتحالف كأحد ضرورات السياسة الواقعية فحسب، فثقافة التعايش والنضال من أجل بناء الصالح العام قدمت عمقاً ثقافياً وبشرياً للعلاقات بين الإسلام والغرب. كما ظهرت أشكال من التفاعل والتقارب والتبادل في مجالات الثقافة والفن والعمارة والأدب والعلوم الدينية، والقضايا الحقوقية. إن قراءة التاريخ بهذا الشكل، وبجميع أبعاده ومستوياته، يعطينا فائدة أكبر لفهم الماضي واليوم والمستقبل.

وسنتطرق في الصفحات القادمة من الكتاب إلى أعمال مفكرين اعتبروا الإسلام والغرب جارين، أو منافسين، أو متعادلين، أو حتى شقيقين اثنين. إذ لا يمكن التغاضي عن أهمية الديوان الغربي الشرقي لغوته الذي يشير فيه إلى سعدي الشيرازي، ولا أعمال المؤرخ الإنجليزي كارلايل الذي يصنف 7محمد ﷺ كأحد أبطال التاريخ. وبالمثل، لا بد من الإشارة إلى قتال المسلمين واليهود جنباً إلى جنب للدفاع عن القدس ضد الصليبيين، وقيام القادة المسلمين بإعادة أموال الجزية إلى اليهود والمسيحيين لعدم قدرتهم على تأمين النظام والحماية. كما يشار إلى وقوف والمسلمين والمسيحيين العرب، في خندق واحد لحماية أوطانهم، مع العديد من الأوروبيين والأمريكيين، ضد سياسات إسرائيل التوسعية بعد عام 1968. وقائمة الأمثلة تطول..

على الرغم من اختلافاتهما الهامة، إلا أن الحضارتين الإسلامية والغربية ليستا مجبرتين على الصراع فيما بينهما. والشرط الأدنى للعيش معاً هو التوافق مع حفاظ كل منهما على هويته. إن

وجود نظام عالمي عادل ومتكافئ لا يعني تطابق جميع عناصره من حيث أساليب التفكير وأنماط الحياة، وإنما إظهار الإرادة في التعايش معاً في ظل اختلاف الآراء. وعلى الرغم من صعوبات ثقافة التعايش المشترك، إلا أنها ليست هدفاً مستحيلاً. فلو طبّقت الحضارة الإسلامية والغربية مبدأ «فاستبقوا الخيرات» (سورة المائدة الآية 84) لتمكنتا من الإسهام في السلام الإقليمي والعالمي، وربما دحض ادعاءات كبلينغ.

الإسلام والغرب:
سحر الكلمات

عند بحث العلاقات بين الإسلام والغرب، لا بد من الحذر في التعامل مع الكلمات والمصطلحات. ففي بعض الأحيان، تصبح الكلمات التي يفترض أن تعبر عن الواقع أكبر عائق أمام فهمه. فكلمتا «الإسلام» و «الغرب» تحملان دلالات مختلفة في التاريخ والدين والثقافة والفن والفلسفة والسياسة. فعلى سبيل المثال عند ذكر الإسلام اليوم، تتشكل في العقلية الغربية صور دلالية محددة؛ مثل الكعبة، والمصلون، والحجاب، والقضية الفلسطينية، والإرهاب، والحرب، وما إلى ذلك. وعند الحديث عن الغرب قد تتبادر إلى ذهننا صور للمدن المتقدمة والمزدحمة، والتكنولوجيا، والإمبريالية، وهوليوود، والاغاني المصورة (فيديو كليب)، والكنائس، والتفكك الأسري، والإرهاب وغيرها. هذه الحقائق كلها تنطلق من الواقع. ولكن هل يمكن لكلمة واحدة أن تجمع بين عناصر معقدة ومتغيرة باستمرار وديناميكية ومترابطة مثل الناس والمجتمع والتاريخ؟ أليس الركون إلى سهولة الكلمات المجردة قد يجعلنا نخاطر بالابتعاد فعلياً عن الواقع؟

كي نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة بشكل صحيح، نحن بحاجة أولا أن نكون منفتحين وواضحين حول الكلمات التي نستخدمها. دعونا نبدأ بكلمة ‹الإسلام. «الإسلام» هي كلمة يستخدمها الدين الإسلامي للتعبير عن نفسه، وترد في القرآن. وتعني «الوصول إلى السلم والأمان عن طريق الاستسلام لله». وتعني في السياق الديني أسلوب الحياة والمعتقدات التي وردت في القرآن.

وفي السياق التاريخي والثقافي، فإن كلمة الإسلام تشير إلى مظاهره وتجلياته المتنوعة في إطار زماني ومكاني ما. الإسلام، كغيره من الديانات، لا يقدم لأتباعه قائمة بالمعتقدات التي يجب عليهم اتباعها. بل يبني على هذه المعتقدات والمبادئ الأخلاقية نظاماً للحياة. لذا فإن ما نسميه بالحضارة والثقافة الإسلامية هو تطبيقات هذه المبادئ على يد شخصيات مسلمة في زمان ومكان

محددين. فمثلما أن الحضارة هي تجسد لتصورات الحياة في سياق زمني ومكاني، فإن الحضارة الإسلامية هي تجسيد لتصورات الإسلام عن الحياة بصبغتها المادية والثقافية والمؤسساتية والهوياتية.[4] فعند الحديث عن الإسلام، نقصد نظام المعتقد من جهة والثقافة والحضارة من جهة أخرى. وتحمل كلمة الإسلام، سواء في العصور الوسطى أو اليوم، هذين المعنيين.

أما كلمة «الغرب» فتنطوي على إشكاليات من نوع آخر. فالكلمة حديثة وتحمل دلالة في العصر الحديث. فعلى الرغم من أن (Occident) هي كلمة استخدمت في اللغات الأوروبية بمعنى «مكان غروب الشمس» منذ القرن الرابع عشر، إلا أنها لم تكتسب معناها الدلالي المستخدم اليوم حتى القرن الثامن عشر. ومن ناحية أخرى، فإن كلمة الغرب بمفهومها الجغرافي تعبر أيضاً عن «غرب آسيا». ففي العصور الوسطى كانت أوروبا تعتبر نفسها «غرب آسيا». لذلك فإن كلمة الغرب لا تدل بشكل قطعي عن جغرافيا محددة. فآسيا تقع في المركز، والغرب (أوروبا) يرادف الطرف الغربي لآسيا.

قصة يوروبا

حتى اكتشاف القارة الأمريكية، كان العالم يعتبر أن (الغرب) جغرافيا يعني أوروبا. وحتى يومنا هذا، نقصد عند الحديث عن الثقافة والحضارة الغربية غالباً الإرث الثقافي والفني والعلمي والسياسي لأوروبا الغربية. إلا أن اللافت في الأمر أن الجذور الأسطورية للكلمة الأوروبية تكشف عن روابطها العميقة بآسيا. وفقا لقصة مشهورة في الأساطير اليونانية، يقع الإله اليوناني زيوس في حب الأميرة الفينيقية الشابة يوروبا. ويتقمص زيوس شكل الثور الأبيض الذي تحبه يوروبا ليتقرب منها. وعندما ترى يوروبا الثور الأبيض تقترب منه وتداعبه وتمتطيه. وعندها ينتهز زيوس الفرصة لاختطاف يوروبا. وتقول إحدى الروايات أنه يطير بها إلى جزيرة كريت، حيث يكشف لها هناك عن هويته الحقيقية. ووفقا لشائعة أخرى، تدرك يوروبا في الطريق إلى الجزيرة أنها اختطفت، وتهدد زيوس بالقفز وإلقاء نفسها أرضاً إن هو لم يتركها. وعندما تفشل صرخات يوروبا في تحريك ساكن، تلقي نفسها من على ظهر الثور الأبيض، وتسقط في الأرض التي تسمى اليوم أوروبا. بعد هذا الحدث المأساوي، تسمى هذه الأراضي يوروبا، ويشيع استخدام الكلمة في جميع اللغات الأوروبية تحت حكم الملك شارلمان في القرن الثامن الميلادي. وهكذا بقيت أسطورة «اختطاف

يوروبا» ذاكرة حية في الأساطير والأدب الغربي، وقد استلهمت منها العديد من الرموز لتصوير علاقة أوروبا بالثقافات والشعوب الأخرى.

إلا أن هناك آراء مختلفة حول أصل وجذر كلمة يوروبا. ففي إحدى الروايات، يقال إن كلمة يوروبا تتكون من مقطعين في اللغة اليونانية؛ «*euros*» (ومعناها: الواسع) و«*pa*» أو «*opsis*» أو «*optikos*» (وتعني العين، الوجه أو النظر). وبذلك تشكل الكلمة باللغة اليونانية معنى من قبيل «واسع النظر»، «منفتح الذهن». غير أن بعض المؤرخين قالوا أيضا أن يوروبا جاءت من كلمة «*erebu*» في اللغة الأكادية وأنها تحمل معنى «النزول أو الغرق». وبغض النظر عن الرواية التي سنعتمدها، يبقى الثابت أن ظهور أوروبا كان دائما مرتبطا ارتباطا وثيقا بآسيا سواء في الحكايات الأسطورية، أو في التحليلات الاشتقاقية لأصل الكلمة، كما في المصادر التاريخية التي سنتناولها لاحقاً في الكتاب.

تزامن ظهور أوروبا ككيان ثقافي وسياسي تاريخياً مع تشكل فكرة الهوية الأوروبية. فوفقا للمؤرخين الأوروبيين، كان ظهور أوروبا في مسرح التاريخ مرتبطاً بتشكل تصور عنها ككيان ذو هوية ومصير محددين. إلا أن هذه الهوية كانت مبنية في الغالب في مواجهة «الآخر». ووفقا للمؤرخ الإيطالي فيديريكو تشابود الذي ألف في عام 1947 أحد أهم الأعمال التي تتناول (أوروبا كفكرة)، فإن «مفهوم أوروبا قد عرف على أساس ما هو ليس أوروبياً، وبذلك اكتسب مفهوم أوروبا هويته الخاصة بالاستناد إلى تعريف ما ليس أوروبيا».[5] إن فكرة التباين بين ما هو أوروبي وغير أوروبي التي بني عليها تعريف أوروبا لهويتها، أدى بالمحصلة إلى تشكيل مفهوم الآخر غير الأوروبي. ونتيجة لذلك، وعلى فترات تاريخية مختلفة، تم إلصاق صفة الآخر على البربر (أطلق عليهم هذا الاسم لعدم معرفتهم باليونانية، واستخدامهم لغات أخرى تبدو غير مفهومة وبدائية وكأنهم يقولون «بر-بر-بر») والفرس والآسيويين والأفارقة والعرب والمسلمين، واليهود، والعثمانيين، والمهاجرين في العصر الحديث، والأقليات، والهنود، والباكستانيين وغيرهم. كما تم تصنيفهم بناء على اعتبارات سياسية ودينية وثقافية وإعلامية وسينمائية.[6]

ومع ذلك فإن وصف تاريخ أوروبا ككل كمشروع قائم على تشكيل هوية الآخر هو وصف مبالغ فيه، كما يتضمن إعطاء أوروبا وصفا أشبه بالميتافيزيقي، وفوق التاريخ. فقد تأثرت أوروبا في فترة نشأتها تأثراً كبيراً بالثقافات الأخرى في آسيا والعالم الإسلامي وأفريقيا. ولكن تبلور الفكرة

الأوروبية ترافق مع ظهور هوية أوروبية محددة وقمع العناصر الأخرى التي ساهمت في تشكيل أوروبا. على سبيل المثال، كان للتراث الإسلامي في الفلسفة والعلوم تأثير هام في تشكيل هوية حركة التنوير وظهور حركات عصر النهضة والإصلاح. وبالمثل، لعبت الترجمات من الثقافات الآسيوية والبوذية والهندوسية في القرنين التاسع عشر والعشرين دورا مهما في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث.

وبالنظر إلى أمريكا نجد حالة مماثلة. فقد تأثر المفكرون التابعون لمدرسة الفلسفة المتعالية من أمثال هنري ديفيد ثورو ورالف والدو إمرسون، الذين لعبا دورا مركزيا في الفكر الأمريكي في القرن التاسع عشر، تأثرا عميقا بالثقافة الشرقية والشعر والفكر الإسلامي. وكما سنوضح بالتفصيل في الأقسام التالية، فإن بعض رجال الدولة، ومنهم الضالعون بإرساء أساسات الدولة مثل توماس جيفرسون، كان لهم اهتمام وثيق بالشريعة والثقافة الإسلامية. حتى أن الإطار الفلسفي لوثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة المعلن في الرابع من تموز عام 1776، قد استقى من القرآن الكريم وبعض المصادر الإسلامية. إن نسخة المصحف المعروفة باسم «مصحف جيفرسون» والتي لا تزال محفوظة اليوم في مكتبة الكونغرس الأمريكي، هي واحدة من الأمثلة الأكثر وضوحا على هذا التاريخ المتداخل. ولكن هذا التاريخ لم يكتب بعد. والمشكلة لا تكمن في قلة المعلومات أو المصادر، بل في قراءتنا للتاريخ الأوروبي والأمريكي من منظور أوروبي مجرد.

ومع طغيان الطابع الاستعماري والإمبريالي على علاقات أوروبا السياسية والدبلوماسية والتجارية والثقافية مع العالم الخارجي منذ القرن السابع عشر، تم تحديد أطر جديدة للعلاقات وأسلوب كتابة التاريخ. ولعل أكثر هذه التغيرات أهمية ودواما هو التصور القائم في المخيلة الأوروبية بأن كل ما هو خارج أوروبا هو «الآخر المحتاج إلى التحضر». واعتبرت «مهمة الحضارة» (أي بعثة الحضارات)، التي اقترحت لتبرير الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر، أن هناك واجبا أخلاقيا وتحضريا على عاتق «الرجل الأبيض» تجاه العالم غير الأوروبي. وبطبيعة الحال، فإنه ليس من الممكن التفكير في المساواة بين الثقافة الأوروبية وثقافة أخرى ترنو إلى التحضر. وسوف نناقش أمثلة صادمة على هذا في الصفحات التالية.

ما هي أوروبا؟

تسارع النقاش حول هوية أوروبا في بداية القرن العشرين. لماذا؟ لأن الثورة الصناعية والرأسمالية وأزمة الثقة الناجمة عن حل الهياكل التقليدية والحربين العالميتين اللتين أزهقتا حياة الملايين من الناس جعلت من الملحّ والعاجل فتح نقاش جدي حول الوجود الأوروبي وخصائصه ومستقبله. حيث عبر كارل جاسبرس عن قلقه من الغموض والهلامية التي تكتنف مفهوم أوروبا قائلا: «من الصعب أن نعرف أوروبا من خلال سرد العناصر المكونة لها، إن فعلنا ذلك فلن يسعفنا الوقت». ومع ذلك فهو يجمع العناصر الرئيسية ويضع تعريفا يستحق التأمل:

> *«إذا كنا سنستخدم أسم أوروبا، فإن أوروبا تعني الكتاب المقدس والحضارة القديمة. أوروبا هي هوميروس، إسكيلوس، سوفوكليس، يوريبيدس. فيدياس، أفلاطون، أرسطو، بلوتينوس؛ فيرجيل، هوراس، دانتي، شكسبير، غوته؛ ثيربانتس، راسين وموليير؛ ليوناردو، رفائيل، مايكل أنجلو، ريمبراندت، فيلاسكيز؛ باخ، موزارت، بيتهوفن؛ القديس أوغسطين، أنسيلم، توماس، نيكولاس كوسانوس، سبينوزا، باسكال، كانت، هيجل، جيجيرو، إيراسموس، فولتير. أوروبا تتمثل في القباب والقصور والأطلال. أوروبا هي القدس، أثينا، روما، باريس، أكسفورد، جنيف، فايمار. أوروبا هي ديمقراطية أثينا. جمهورية روما. أوروبا تعني السويسريين والهولنديين، والأنجلوسكسون. إن كنا سنعدد كل قريب على قلبنا فلن ننتهي. أوروبا هي ثروة روحية وأخلاقية ومعتقداتية فوق أي حد أو اعتبار».*[7]

كما يمكن أن يضاف إلى هذه القائمة المزيد من الأسماء والتيارات والأعمال والمدن والرموز. ولكن كما أشار جاسبرس، فإن كل ما يعتبره الأوروبيون قريباً منهم على المستوى الذهني والقلبي هو في النهاية عنصر من عناصر تشكيل مفهوم الهوية الأوروبية. ولهذا، لا يمكن الحديث عن أوروبا واحدة ثابتة ومتجانسة. فعند تحليل مفهوم «أوروبا»، لا بد من التعامل معه على أنه تركيب ديناميكي متعدد الأبعاد. ولكن ديناميكية وتعدد أوجه ظاهرة ما لا يمنعنا من دراستها وإطلاق صفات عامة عليها. وفي الواقع، نرى أن المفكرين الأوروبيين على اختلاف مناهجهم السياسية والأيديولوجية والثقافية، كانوا يضعون هاتين الحقيقتين في الاعتبار عند تحليلهم مفهوم أوروبا. وفيما يلي مثال على ذلك:

أشار إدموند هوسرل، مؤسس الفينومينولوجيا (ما يعرف بعلم الظواهر) في الفلسفة الأوروبية الحديثة، إلى ذلك بقوله: «بغض النظر عن الخصومات التي تكنها الشعوب الأوروبية لبعضها البعض، فإنها تمتلك روحاً تتمتع برابطة قرابة داخلية تتجاوز الاختلافات القومية. هنا ثمة شيء ما يمنحنا إحساساً بالوطن تماماً مثل العلاقة بين الأخوة.»[8]

من الواضح أن هوسرل يقصد هنا التفاف الشعوب الأوروبية على الرغم من اختلافاتها القومية والثقافية واللغوية والتاريخية حول نموذج وأفق وهدف أعلى وشعور بالمسؤولية وموقف أخلاقي متبلور في الهوية الأوروبية. وفي جوهر هذه الهوية سعي الإنسان إلى الوصول إلى حياة مثالية مرتكزة على العقل والمنطق. وقد وضعت المجتمعات البشرية المنطلقة من مبادئ العقل العالمية أساسات «للعلم العالمي». ووفقا لهوسرل، فإن الأساسات الأولية للعلم العالمي قد أرسيت على يد اليونانيين القدماء (الإغريق)، وبذلك يكون الإغريق بداية الولادة الروحية لأوروبا من المنظور التاريخي.

إنقاذ أوروبا

أعطى الإغريق اسم «الفلسفة» لمجموعة الآراء التي تتخذ موقفا جديدا من الوجود والكون. إلا أن هوسرل يرى أن هذا المصطلح في أساسه ليس سوى «العلم العالمي». فبالنسبة له، يعبر العلم العالمي عن جميع الأنشطة الذهنية الفلسفية والعلمية التي تحاول فهم وإضفاء المعاني على الوجود ككل. والمصطلح بهذا المعنى شامل في الحقيقة لكل أشكال المعرفة. وخلافا لمفهوم العلم لدى الفلسفة الوضعية الحديثة، فإن «العلم العالمي» ينظر إلى العلاقة بين الموجودات وعلاقة البشر بالوجود ضمن منظومة «المهام الأبدية» المنسوبة للإنسان من الناحية الوجودية. وبذلك تكون الفيزياء وعلم الفلك والفلسفة وعلم النفس وجميع فروع العلوم الأخرى هي مظاهر جهود الإنسان لفهم وتفسير نفسه وكينونته. ووفقا لهوسرل، فإن أزمة العلوم الأوروبية الحديثة تنبع من فقدانها هذا المنظور الشمولي.

تاريخيا، لم يكن العلم والفلسفة محصورين على الإغريق. فقد أنتجت الحضارة الهندية والصينية، على سبيل المثال، أعمالا علمية وفلسفية مهمة. بل أن الفلاسفة الإغريق أنفسهم قد عبروا

عن امتنانهم للإرث المصري القديم ولإرث بلاد ما بين النهرين (الرافدين) الذي سبقهم. ولكن هوسرل يرى بأن مفهوم الفلسفة كعلم عالمي ظهر لأول مرة في التاريخ لدى الاغريق. وسبب ذلك هو أن الإغريق عرّفوا النظريات لأول مرة بشكل منهجي على أنها الهدف الأساسي للعلم والفلسفة. ففهم الوجود، المبني على النظريات، يفوق أي منفعة أو وسيلة أو دور وظيفي، وهو يشمل كل الجهود البشرية لفهم مكانة الإنسان في الوجود، فكرية كانت أو معنوية، ثقافية أو فنية. وهذا المفهوم ليس مفهوماً مجرداً لا تطبيق له على الواقع. بالعكس، فهو يشكل إطاراً جامعاً يوجه جميع الأعمال البشرية النظرية والعملية، الفكرية والبدنية، العقلية والحسية، الفردية والجماعية. وبدون هذا الإطار، لا يمكن للشخص أن يستخدم عقله بشكل صحيح وأن يصل إلى «حياة طيبة» بالمعنى الذي يقصده أرسطو. إلا أن العلوم الأوروبية الحديثة فقدت حسها الشمولي وارتباطها بمفهوم النظريات، لتختزل العلم في العلوم الطبيعية وتحِل الأخيرة محل العلم العالمي. إن هذا الاختزال واجتزاء مفهوم الوجود، الذي يتزايد في وظيفيته وانتفاعيته بشكل مضطرد، يشكل في الحقيقة أساس الأزمة الإنسانية الأوروبية اليوم.[9]

هوسرل، الذي يعارض الفلسفة الوضعية لاختزالها حقيقة الوجود في خصائصه المادية والنفعية، يرى في الوقت ذاته أن النزعة العاطفية والرومانسية التين ظهرتا كرد فعل على المادية، هما نموذجان غير كافيين ومضللين. فالانحراف الأساسي يكمن في تغير فهم مفهوم «العقل» الذي هو في صميم العلم العالمي. وبحسب هوسرل فإن «جذور الأزمة الأوروبية تكمن في انحراف المذهب العقلي عن مساره». فالعقل الذي تتمثل مهمته الأساسية في توسيع الأفق بطرح الأسئلة والنقد قد فقد وظيفيته في خضم اضطراب التفاعلات العاطفية وردات الفعل خلال عصر التنوير، مما جعله بحد ذاته عقيدة مسلّمة. ومفهوم المذهب العقلي، الذي اكتسب معنى جديدا في عصر التنوير، فتح أيضا الباب أمام سلسلة من الكوارث الكبيرة. بطبيعة الحال لا يمكن إنكار الإنجازات المادية للعلوم الطبيعية على مدى القرون الماضية، كما يقول هوسرل. ولكن مشكلة الانجازات العلمية ليست في طابعها العلمي أو فائدتها، بل في المعنى الذي تقدمه لحياة الإنسان. أن البشر المعاصرين يقومون باختيارات فادحة في مواجهة الأسئلة الأساسية والعالمية حول معنى الوجود والحياة. ولأن البشر المعاصرين يبحثون عن إجابات هذه الأسئلة الوجودية في العلوم الطبيعية (التي لا تتناسب قوالبها مع الأسئلة الوجودية)، فإنهم في النهاية يميلون إلى تهميش هذه الأسئلة، وتركها جانباً، محاولين تعريف أنفسهم على أنهم عقلانيون مكتملون وسعداء. وكل من هذه التفضيلات يقود

إلى المزيد من الارتباك العقلي وفقدان المعنى والمزيد من الكوارث. وهنا يتساءل هوسرل مخاطباً الأوروبيين: «هل من الممكن بادئ ذي بدء العيش في هذا العالم الذي يمثل تاريخه سلسلة حلقات لا نهائية من التطور الظاهري وخيبة الأمل الداخلية؟»[10]

ما يجب على أوروبا القيام به اليوم هو إعادة اكتشاف المعنى الأصلي للعقل اليوناني وإعادة تأسيسه كدليل وحيد «للشعب الأوروبي». ووفقا لهوسرل، فإن «الفلسفة العالمية بكل العلوم التي تنضوي تحتها تشكل جزءاً فقط من الثقافة الأوروبية، إلا أنها في أهميتها تماثل عمل الدماغ، الذي ترتبط سلامة الحياة الذهنية والمعنوية لأوروبا بسلامة عمله وأداءه».[11]

يقترح هوسرل علماً أسماه الفينومينولوجيا (الظاهراتية) كأسلوب فلسفي عالمي، ليكون بديلاً عن المذهب العقلي الذي فقد بوصلته. وهدف الظاهراتية هو إتاحة الفرصة «للكائنات لتتحدث عن نفسها» من خلال سلسلة من الطرق التجريدية الفلسفية. فقدرة الموجودات على إظهار نفسها ستحمينا من اختزال الوجودية والنزعة الذاتية في المعرفة. لهذا، فإن إحدى أهم أساليب الظاهراتية هو وضع بعض الصفات العرضية للأشياء بين أقواس (أسماها هورسل «*epoche*»). ومن خلال استخدام الأقواس يكون بإمكاننا حصراً أن نضع الموجودات قبل أي حسابات التصنيف العلمي أو التصميم التكنولوجي أو حسابات التكلفة والمنفعة. أن مستقبل أوروبا والشعب الأوروبي ووجودهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بقدرتهم على استعادة وجهة نظر شاملة، أي من خلال «العلم العالمي».

والهدف من مشروع هوسرل الفلسفي هو إعادة بناء الهوية الأساسية للحضارة الأوروبية، وتعريف العناصر المكونة لها على أساس فلسفي هادف ومتسق. إن الفكرة الأوروبية التي تمتد جذورها من العقلانية اليونانية وتصورات الوجود، قد فقدت بوصلتها تحت تأثير اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، وتأثير المادية بعد ديكارت، وبذلك خانت روح الحضارة الأوروبية. لذا فإن «أزمة العلوم الأوروبية» هي في الأساس أزمة وجود ومعلومات. وفقا لهوسرل، فإن المادية الاختزالية والمذهب العقلي المضطرب الذين فرضتهما الفلسفة والعلوم الحديثة، سوف يختزلان معاني الوجود في أشياء ملموسة، وبذلك يتم القضاء على الروح الابداعية والأفق الفلسفي للحضارة الغربية. ما يتعين على أوروبا أن تفعله الآن هو العودة إلى الفكر اليوناني ووجهة نظره العقلانية، التي هي مصدر الأساس للحضارة الغربية. وينبغي أن يكون هذا هو المبدأ الأساسي الذي يحدد «الغاية» والوجهة التي يتجه نحوها التاريخ الأوروبي. لكن لا يمكن لأوروبا أن تعود إلى جذورها

وتعيد بناء نظام العقل والعلم والفلسفة بصورة شمولية ما دامت العلوم الأوروبية تتجاهل هذه «الغاية *telos*» وتغض الطرف عنها.

فهل تملك أوروبا الطاقة الروحية والفكرية اللازمة لتحقيق هذا التحول؟ يتساءل هوسرل هذا السؤال بانكشاف تام في نهاية تأمله، ويضيف: «الخطر الأكبر الذي يواجه أوروبا هو التعب والملل».[12] فالحروب، والنزاعات الاجتماعية، والانقسامات الثقافية، والأخطاء الفلسفية العلمية، والشك، والعدمية وغيرها قد أنهكت بنية الشعوب الأوروبية. فأمام أوروبا اليوم خياران: إما أن تصر على الالتزام بالمفاهيم الخاطئة للعقلانية التي ورثتها من عصر التنوير، لتستمر بالسقوط نحو الهاوية، أو أن تعيد تعريف علاقتها مع الوجود، وبالتالي تفتح صفحة جديدة في تاريخ العقل الأوروبي. وما يزال سؤال امتلاك أوروبا لهذا الأفق والطاقة مطروحاً على الطاولة اليوم، كما كان منذ ثلاثينيات القرن الماضي. على أي حال، وفقا لهوسرل، فإن الخطوة الأولى لهذا القرار التاريخي سيكون العودة إلى اليونانية القديمة، مسقط رأس أوروبا.

أوروبا وسؤال الوجود

وتكتسب الصورة المظلمة للخيال الأوروبي بعدا جديدا مع هايدجر. فبينما يرى هوسرل أن الجذور التاريخية التي صنعت أوروبا تعود إلى الإغريق، يرى هايدجر أن الفكرة الأوروبية يجب أن تعود إلى أصول قواعد الوجود. ويعتقد هايدجر أن ما يجعل الإنسان إنسانا ويعطيه الهوية هو علاقته مع «الوجود *Dasein*». يرى هايدجر أن نسيان سؤال الوجود هو أكبر كارثة حلت على التاريخ الميتافيزيقي الغربي. ويرى أن فلاسفة ما قبل سقراط قد ركنوا هذا السؤال جانبا واستعاضوا عنه بأسئلة مزيفة وملهية. فمفاهيم الروح، العقل، الفكرة، الذات، الجوهر، المادة، وغيرها هي مشتقات متفرعة من سؤال الوجود. وأي مبادرة فلسفية في تاريخ الفكر الغربي تجاهلت سؤال الوجود كان مصيرها الفشل والخسران. ولأن التيارات العقلية، والتجريبية والروحانية، والمادية، والهيجلية، والماركسية كانت تكرر الخطأ ذاته، فقد فشلت جميعها في تذكير أوروبا بهويتها الأصلية وأحيائها.

سؤال الوجود هو نقطة انطلاق أوروبا (وغيرها من المجتمعات الإنسانية المدعية للحضارة). كل الأشياء تبدأ من «نقطة البداية»، ولا مناص من العودة للارتكاز إلى نقطة البداية من

أجل الانطلاق إلى عالم جديد. لكن لا يجب أن يفهم من «العودة إلى البداية» تكرار تجربة تاريخية عيشت ومضت. فالبداية هنا هي بداية وجودية فوق التاريخ، فهي العنصر الذي كتب التاريخ وأنشأه. لذلك فإن عودة أوروبا إلى هذه البداية وإلى سؤال الوجود لا تعني الرجوع إلى الوراء، بل الصعود والتعالي.

ويرى هايدجر أن سؤال الوجود هو القضية الأساسية التي ستحدد مصير الحضارة الغربية. قد يكون الفلاسفة والمناطقة واللاهوتيون والعلماء قد أفرغوا مصطلح الوجود من محتواه، ولربما عرّفوه كأحد أكثر المفاهيم تجريدا وعمومية. وتم تشييؤه واختزاله بناء على ربطه بالإله والروح والعقل أو الجوهر. إلا أن أياً من ذلك لن يحول دون فهم الوجود على الوجه الصحيح. إن أي مراجعة فكرية لتاريخ الفكر الغربي يجب أن تبدأ بتحديد وتوصيف هذا الخطأ التاريخي.

يقول هايدجر أن «الظلام يطبق على العالم» لأنه نسي سؤال الوجود. وبينما يشير هوسرل أستاذ هايدجر إلى ما يسميها «الأزمة الانسانية الأوروبية»، فإن نظرة هايدجر تبدو أكثر شمولية وإقلاقاً. فالظلام المطبق على العالم يقضي على أي فرصة لبقاء الإنسان الأوروبي. وليس من الصعب رؤية المظاهر الأساسية «لاسوداد المشهد في العالم»؛ «...تخلي الآلهة عن الأرض، وانتشار الدمار فيها، وفرض المعايير على الناس والتعامل معهم ككتل بشرية، والتنمر على كل ما هو عادي، والنظر إلى كل ما هو حر وإبداعي بالكثير من الريبة والكراهية ...». إن ظلام العالم هو في الأساس ظلام في الروح. إن ما يقصده هايدجر عند حديثه عن العالم هو تماماً عالم الروح. لذا فإن الظلام المطبق على العالم يعني فناء الروح وضياعها وتفتتها وإساءة فهمها.

وأوروبا قارة محاصرة بين فكي الكماشة؛ أمريكا وروسيا، وهما وجهان لعملة واحدة. وفي إطار مسألة الوجود، فإن الرأسمالية الأمريكية والشيوعية الروسية تصبان في نفس النهر. فكلاهما يساهم في إحكام الظلام على العالم، وتفتيت الروح، وجرها إلى العدم. والأصل، أن المشترك بينهما هو اعتماد «الكم» معيارا للكيف. أو كما قال رينيه غينون فإن «سيادة الكم» هي النقطة المشتركة التي تلتقي فيها الرأسمالية والشيوعية على الرغم من الاختلاف والخلاف الظاهري بينهما. إن سيادة الكم هي النتيجة الطبيعية التي لا مفر منها عند تسطيح الروح وتسويتها بأشياء أقل منها، والنظر إليها كآلة ووسيلة. وتحويل العالم إلى مكان مظلم، فاقد للروح، فارغ وعديم المعنى ليس إلا أحد

تجليات تدمير مفهوم الحضارة. هايدغر يوضح تصوره هذا بالقول: «إن ما يحدث هو هجوم كلي شيطاني (بمعنى الشر المدمر)».

يرى هوسرل أن الخلاص الوحيد لأوروبا التي تسير بسرعة البرق إلى النهاية المظلمة، هو في العودة إلى مسألة الوجود. ويعتقد بأن المهمة الأكبر في العودة إلى الأصل تقع على عاتق الألمان. فألمانيا، بسبب موقعها المركزي في قلب أوروبا، أكثر حساسية من غيرها لهذه المشكلة. كما أن ألمانيا تشارك حدودها مع دول أكثر من أي بلد أوروبي آخر، مما يعرضها للمزيد من المخاطر. وعلى الجانب الآخر، فالشعب الألماني أكثر قربا إلى الميتافيزيقية من غيره من الشعوب الأوروبية. لذا فإن خلاص أوروبا من مشهد انهيار كلي محتمل في التاريخ، لن يتأتى إلا بالعودة إلى المسألة الأساسية، سؤال الوجود، وإعادة صياغة ماضي ومستقبل أوروبا بقيادة من الألمان. ومن دون ذلك، قد تكون العودة إلى الإرث اليوناني كما اقترح هوسرل غير كافية لإنقاذ الألمان وأوروبا وبالتالي هذا العالم من كارثة محدقة.[13]

وقد أشار الشاعر والكاتب الفرنسي بول فاليري، باستطراد في تأملاته، إلى تركيز هوسرل المباشر وتركيز هايدجر الضمني على الإرث اليوناني القديم. حيث تناول فاليري في سلسلة من الخطب والمنشورات المسألة الأوروبية في أعقاب الدمار الذي خلفته الحرب العالمية الأولى. ويقول فاليري أن هناك ثلاث أسس لبناء الحضارة الغربية؛ ألا وهي الفكر اليوناني الاغريقي والثقافة الرومانية واللاهوت والأخلاق المسيحية. فالفكر اليوناني شكّل عصب العلم والفلسفة في الغرب. أما الثقافة الرومانية فقد جمعت الشعوب الأوروبية واختلافاتها العرقية وهياكلها السياسية المتنوعة تحت سقف واحد من القوانين والنظم واللوائح. وساهمت المسيحية في إعادة بناء العالم الروحي والوجداني للإنسان الأوروبي وأكسبته هوية عالمية تتجاوز الحدود الإثنية والثقافية. لذا فإن كلمة «أوروبي» تنطبق فقط على البنية التي تغذيها هذه المصادر الثلاثة. فهي الخصائص الأساسية التي تعطي الهوية المركزية للأوروبيين أفرادا ومجتمعات، ثقافة وأمة، وحتى كقارة بأكملها.

وفقا لتحليل فاليري، فقد أنشأ الإغريق عقلية الشعب الأوروبي. فيما أنشأت روما فيهم نظام الحياة الاجتماعية والهيكلية القانونية، وشيدت المسيحية لهم عالم الروح والأخلاق. هذه العناصر الثلاثة مجتمعة تشكل لنا مفهوم «الأوروبي». وفقا لفاليري، فإن أوروبا هي المكان الذي تشعر فيه بوقع خاص لأسماء من قبيل «قيصر، كيوس، تراجان، فيرجيل، سيدنا موسى وسانت بول،

أرسطو، أفلاطون وإقليدس». وعليه فإن أي عرق أو بقعة جغرافية استلهمت الأسلوب الروماني وانتهجت المسيحية وأسست عقلها على النهج الاغريقي، تستحق لقب الأوروبي بامتياز».[14]

هذا التحليل لفاليري، بالإضافة إلى كونه شهادة تاريخية، كان يهدف أيضاً إلى رفع الروح المعنوية لأوروبا التي بدأت تفقد ثقتها بنفسها بعد الدمار الذي سببته الحرب العالمية الأولى. ففاليري يرى بأن الحرب العالمية الأولى قد قضت على أي فكرة لـ «الثقافة الأوروبية» المشتركة، وتركت جروحا غائرة في عالم العلم والأخلاق، وقضت على المثالية، وأفقدت الواقعية مصداقيتها، وحرّفت تراث المعتقدات عن مساره. في عام 1914 وصلت أوروبا «حدود الحداثة». ورد عن فاليري قوله بأن «العلم بالمعنى الحقيقي لم يظهر إلا في أوروبا؛ أوروبا لا تزال متقدمة على العالم كله. المهمة التاريخية لأوروبا ...». إن هذه التحليلات التي تنطلق من مركزية أوروبية لم تنقذ النخب الأوروبية في القرن العشرين من أزمتها مع التاريخ والهوية، بل عمّقت الأزمة وعززتها.[15]

لكن المهم من حيث موضوع بحثنا هنا، هو الإشارة إلى أن الجدل حول الهوية الأوروبية والحضارة الغربية اكتسب زخما مضطردا في أوقات الأزمات. فالفلاسفة والشعراء والكتاب والمفكرون والسياسيون الأوربيون ومن بينهم كما ذكرنا هاسرل وهيدغر وفاليري ركزوا على سؤال «ما الذي يجمع الأوروبيين معا؟» في بحثهم عن الهوية الأوروبية. ما الذي يجمع بين الشعوب على الرغم من اختلافاتها العرقية واللغوية والتاريخية والثقافية والطائفية والاجتماعية والسياسية، تحت الهوية «الأوروبية»؟ هذا هو السؤال الأكبر في الجدل الأوروبي. ويشيع كإجابة على هذا السؤال الرأي القائل بأن الجامع بين الأوروبيين هو القيم الجمهورية مثل الحرية وحرية الفرد في اختياراته وسيادة القانون.[16] وسوف نعود إلى هذا الموضوع عند الحديث حول العناصر الأساسية للحضارة الغربية. ولكن ألا يؤدي التركيز على «الوحدة» إلى طمس الاختلافات والفروق الدقيقة؟

يقول ثوماس إليوت، الذي يتناول مسألة الثقافة الأوربية من هذه الناحية، في أطروحته «إنسان الأدب ومستقبل أوروبا»، أن انحراف الدول الأوروبية نحو القوميات الجزئية باسم الوحدة الوطنية، وتوجهها نحو العالمية المطلقة فاقدة الجذور باسم البراغماتية سيعرض مستقبل الثقافة الأوروبية للخطر. على الأدباء والكتاب والشعراء والكتاب الذين يبنون ويعبّرون عن روح الثقافة الأوروبية أن يحذروا من هذين الميلين. ولكن المشكلة الأكبر بالنسبة لإليوت تتمثل في «الضغط

غير المسبوق للصناعة الحديثة» الذي ظهر كنتيجة للنمو الاقتصادي لأوروبا. فالتطور الصناعي في عام أوروبا أضفى مع الزمن صفات الآلة على العقل الأوروبي، الذي أصبح يقدم الحلول الهندسية لمشاكل الحياة والوجود.[17] إن التوسع اللامحدود للرأسمالية قد سلّع كل شيء، وأدى إلى تآكل ثقافات أوروبا، بل والعالم، وتفريغها من وظيفتها ومحتواها. وإنها لمن المفارقات العظيمة في التاريخ الأوروبي الحديث، أن تخرج هذه القوة المدمرة من قلب أوروبا الساعية بقلق إلى الوحدة. أن الأوربي الحديث الذي يجد نفسه أكثر تحرراً وثراء من ناحية، وأكثر غرقاً في الفراغ واللا شيء من ناحية أخرى، ليس سوى قلب وموضوع السؤال المركزي «ما هي أوروبا؟». وقد عبر نيتشه، قبل إليوت، عن الحالة الروحية للأوروبي في هذا الموقف، بوضوح بقوله:

> *«نحن أكثر حرية مما مضى، ونستطيع النظر في الاتجاهات الأربعة. لم يعد هناك أي عائق أمامنا. نحن محظوظون لأننا نستطيع أن نستشعر الفضاء الرحب من حولنا.... لكننا في الوقت نفسه نشعر هذا الفراغ المهيب.»*[18]

هوية أوروبا المسيحية

لا شك أن تأملات هؤلاء المفكرين أصحاب المنظور غير الديني (العلماني) في التاريخ الأوروبي تلعب دورا هاما في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث. ولكن من الواضح أيضا تجاهلهم الدين المتمثل في المسيحية واليهودية. لذلك لا بد من التطرق سريعا إلى البعد الديني للحضارة الغربية. الغرب، الذي يعتبر الوطن الرئيسي للمسيحية، هو صاحب تاريخ وثني في الأصل. فالإغريق وثنيون يؤمنون بتعدد الآلهة. وقد استغرق تحول روما إلى المسيحية مئات السنين. والمسيحية التي ظهرت في القدس لم يصل انتشارها إلى أوروبا إلا ما بعد القرنين الثامن والتاسع. اما اعتبار أن المسيحية هي «دين أوروبا»، فتلك ظاهرة استقرت في القرون الوسطى. وهذا وضع مليء بالمفارقات. لأن المسيحية، كغيرها من الديانات الإبراهيمية، ظهرت في الأصل في الشرق الأوسط وبلاد الرافدين. وإذا نظرنا إلى التاريخ المسيحي، نرى أن حصر المسيحية في الغرب جاء نتيجة لتهميش المسيحية الشرقية. كما أن لمسيحيي الشرق أهمية كبيرة في مبحث العلاقات بين الإسلام والغرب، لأن المسلمين عاشوا باندماج مع المسيحيين الشرقيين لأكثر من ألف سنة. حيث تعرفت المجتمعات المسلمة على المسيحية من خلال المسيحيين الشرقيين. وكان للمسيحيين

الشرقيين تجربة مع الإسلام والمسلمين مختلفة عن تجربة نظرائهم الغربيين والأوروبيين. وما زلنا نرى الفرق بين هاتين التجربتين حتى اليوم. فنظرة مسلم يعيش في القدس إلى مسيحي فلسطيني، تختلف عن نظرته إلى مسيحي يعيش في باريس أو تكساس، من نواح سياسية واجتماعية وثقافية هامة. ومن الممكن أيضا أن نلاحظ نفس الوضع في نظر المسيحيين الشرقيين تجاه المسلمين. وكما سنلمس لاحقا، لا بد من أخذ هذه التجارب التاريخية المختلفة بعين الاعتبار عند التعامل مع العلاقات الإسلامية الغربية.

عند تناول الإسلام والغرب كطرفين للمقارنة، لا بد أن نذكر بإيجاز الجذور والتطور التاريخي لهاتين الحضارتين. لا توجد حضارة ساكنة ومتجانسة بشكل كلي. كل حضارة لديها مجموعة من الثوابت والمبادئ غير المتغيرة. لكن هذه المبادئ لها انعكاساتها المختلفة حسب الزمان والمكان. فالحضارة الإسلامية اتخذت في شبه الجزيرة العربية شكلا ونمطا مختلفا عن ذلك الذي اكتسبته في الأناضول أو شبه القارة الهندية. فهناك فروقات تتجلى في الأشكال الثقافية والجمالية، أشكال الإنتاج والاستهلاك، والأساليب المعمارية، والتقاليد اللغوية. وهذا لا يعني الفوضى، بل يعكس الثراء الداخلي للحضارة الإسلامية.

وبالمثل، عندما نشير إلى الحضارة الغربية، لا بد من الإشارة إلى الاختلافات المهمة التي عكسها التاريخ والجغرافيا. فهوية الحضارة الغربية في وقت الإسكندر الأكبر وأرسطو ليست هي نفسها التي جاءت بعد الاكتشافات الجغرافية وما بعد كريستوفر كولومبوس. وإذا أردنا التفصيل أكثر، فهناك اختلافات هامة بين فرد فرنسي وآخر ألماني وثالث برتغالي، وهكذا، على الرغم من انتسابهم إلى نفس الحضارة. تماما مثل الاختلافات الطبيعية والبشرية بين مسلم تركي ومسلم ملاوي، مثلا. لذلك، عند الحديث عن هاتين الحضارتين، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار تلك الاختلافات الضمنية أو الصريحة داخل منظومة الحضارة الواحدة.

سنناقش في القسم التالي، العلاقات الإسلامية الغربية حتى التاريخ الحديث، بما يشمل بنسبة كبيرة تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية. لقد عرّف العالم الإسلامي المسيحيين، كمثل اليهود، على أنهم جماعة دينية من أهل الكتاب، وكان سلوكه معهم قائما على حماية حقوقهم وحرياتهم الأساسية. كما يلحظ الباحث أن العلماء المسلمين كانوا يمتلكون معرفة واسعة حول مختلف فروع وطوائف وتفسيرات المسيحية منذ القرون الأولى. كما أن الحكام المسلمين، والمفكرين، والفنانين والرحالة

كانوا على اطلاع على الاختلافات الدينية والثقافية والشكلية بين المسيحيين الأوروبيين والمسيحيين الشرقيين. ومع الحروب الصليبية، أصبح إدراك المجتمعات المسلمة للفروق بين المسيحيين الشرقيين وغيرهم من الجنود المسيحيين والحكام والتجار القادمين من أوروبا الغربية والوسطى ودول البلطيق أكثر وضوحا وحدة. وورد في «كتاب العبر» لصاحبه أسامة ابن منقذ، الذي عاش خلال زمن صلاح الدين الأيوبي، ملاحظات مثيرة للاهتمام حول «الفرنجة» القادمين من أوروبا، معطياً العالم الإسلامي فكرة أوسع للتفريق بين مسيحيي الشرق ومسيحيي الغرب. ونرى التفريق نفسه متبعا من خلال الأوروبيين عند حديثهم عن المسيحيين الشرقيين. فقد أظهر الصليبيون الأوروبيون الذين وصلوا إلى فلسطين وسوريا، واستولوا على القدس، دهشتهم وعدم ارتياحهم عندما رأوا أن المجتمعات المسيحية الشرقية متقاربون ثقافيا مع المسلمين أكثر من قربهم منهم.

مسألة جذور الحضارة الغربية

بعد هذه المقدمة الموجزة، يمكننا أن نتناول بإيجاز الجذور التاريخية للحضارتين الإسلامية والغربية. من الممكن إعادة جذور الحضارة الغربية إلى مصدرين رئيسيين: الثقافة اليونانية-الرومانية والتقاليد اليهودية-المسيحية. الفكر والثقافة اليونانية (الإغريقية) يشكلان جذور الحضارة الغربية في فترة ما قبل المسيحية، وتشكلان في الوقت ذاته أساسها الفلسفي العلمي والكوني. الثقافة الاغريقية التي ظهرت جغرافيا في دولة اليونان وجزر بحر إيجة كانت تؤمن بتعدد الآلهة. وعلى الرغم من تأكيد سقراط وطالبه أفلاطون على فكرة الإيمان بالإله الواحد، إلا أن الدين الاغريقي الشعبي كان يؤمن بتعدد الآلهة. وكان الهيكل السياسي - الاجتماعي الاغريقي المنتشر في دول المدن الصغيرة يرى غير الاغريق على أنهم «بربر» ويدافع عن فكرة «العبودية الطبيعية». فأرسطو يرى أن المجتمعات الآسيوية قد ولدت لتكون عبيدا. وكان النموذج السياسي الاغريقي الذي يعطي الحكم للأرستقراطيين نظاما أشبه بـ «جمهورية النخب». ولأن البعض فيه «يولد كعبيد طبيعيين»، يمكنهم استخدام أجسادهم فقط لا عقولهم، فهم لا يختلفون عن الحيوانات الأليفة.[19]

قطع الإغريق مسافات هامة في مجال العلم والفلسفة، وساهم مفكروهم في بناء إرث كبير وهام في مجالات التفكير العقلاني، والطرق التجريبية، والتصنيف العلمي، والمنطق الرسمي، والفكر الأخلاقي والسياسي، والفلسفة الطبيعية، وعلم الكونيات، والأساطير. وكان لهذا التراث

الفكري أثر عميق على العالم الإسلامي في العصور اللاحقة وعلى العالم الغربي في القرون الوسطى. واليوم، تسمى هذه النجاحات «معجزة الإغريق». وفقا للكتاب الذين اعتمدوا المركزية الأوروبية في كتابة التاريخ، فإن «معجزة الاغريق» كانت الحدث الأعظم، ليست فقط للحضارة الغربية، ولكن لتاريخ البشرية جمعاء.

ولكن هناك روايات أخرى ترى أن معجزة الإغريق قد اختُلقت على يد مؤرخي عصر التنوير. ووفقا لهذه الرواية، فإن «معجزة اليونان» مدينة في الحقيقة إلى الحضارة المصرية وحضارة حوض البحر الأبيض المتوسط. فالثقافة الاغريقية الممتدة ما بين القرنين السابع وحتى الثالث قبل الميلاد، كانت ذات تأثير محدود جدا إذا ما قورنت بحضارات إيران ومصر. ونرى هذا بوضوح في أعمال المفكرين اليونانيين مثل بيتاغوراس وأفلاطون وأرسطو. فالعديد من المؤرخين اليونانيين، ما بين القرنين السابع والثالث قبل الميلاد عبروا بإعجاب ووجل من قوة وروعة الإمبراطورية الفارسية، التي فرضت حكمها على الأناضول بأكمله. حتى أن هزيمة أكاميديان داريوس أمام ألكسندر الأكبر في عام 333 قبل الميلاد، لم تمحو تماما الشعور بسيادة الفرس على الإغريق.

وعند النظر إلى علاقة الإغريق مع مصر القديمة، نرى مشهدا مذهلا. تالس الذي يعتبر أول فيلسوف يوناني، قد تعلم الرياضيات والفلسفة من رجال الدين في مصر. حتى أن بيتاغوراس، وهو أحد مؤسسي الفكر اليوناني الذين ذاع صيتهم العالم من جزيرة ساموس على الجانب الأناضولي من بحر إيجة، ذهب إلى مصر لتعلم «الرياضيات والميتافيزيقا» عملاً بنصيحة تالس. وعند عودته، أسس مدرسة أظهرت تأثيرا عميقا على العالم الغربي والإسلامي. أسلاف الفيلسوف اليوناني بارمينيدس هاجروا إلى جزيرة كورسيكا جنبا إلى جنب مع فوالس للهروب من اضطهاد الفرس وإنشاء مدينة إليا. وفي تلك المدينة التي ظهرت فيها المدرسة الفلسفية الايلية، نشأ بارمنيدس وتعلم الميتافيزيقا المصرية من جهة والثقافة اليونانية من جهة أخرى. ويعتبر أفلاطون الحكماء المصريين أصحاب معرفة حقيقية. حتى أن أسطورة أفلانتس، التي تعد مصدر إلهام لجميع اليوتوبيا من بعده، كانت من أصل مصري. كما يقال إن أفلاطون قد ذهب إلى مصر بنفسه. فمصر القديمة هي مصدر إلهام الإغريق، وأثينا هي مركز الفلسفة والثقافة اليونانية.[20]

والمصدر الثاني المهم للحضارة الغربية هو المسيحية. وكغيرها من الديانات الإبراهيمية، كانت المسيحية تهدف إلى إعادة تأسيس وحدانية الإله، لكن تاريخ المسيحية اتخذ مسارا اخر. ونتيجة لبعض الاختلافات اللاهوتية بين المسيح عيسى عليه السلام والمسيحيين الأوائل من جهة، وهم يقبلون الشريعة اليهودية إلى حد كبير، وبين اليهود من جهة ثانية، أصبح المسيح ومن معه خاضعين للملاحقة القضائية من قبل رجال الدين اليهود. وأعقب ذلك بضغوط من الإمبراطورية الرومانية التي كانت في مراحل ضعفها، على المسيحية. وكان الساعون إلى إعادة الإمبراطورية الرومانية إلى سابق عهدها من القوة والسيطرة يصنفون المسيحية والمسيحيين على أنهم أصحاب دين منحرف. كما حمّلوا المسيحية المسؤولية عن سقوط وتهاوي الامبراطورية الرومانية الوثنية. فكانت القرون الثلاثة الأولى من المسيحية مليئة بالقمع والملاحقات.

إن ظهور المسيحية في التاريخ كدين «للمظلومين»، قد شكل بدوره المعتقدات والممارسات الدينية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والأدبية والفنية والثقافية للمجتمعات الأوروبية. فكان اعتراف قسطنطين بالمسيحية بشكل رسمي في عام 313 م، وجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية في وقت قصير بأمر من غراتيان، أحد أهم نقاط التحول في الحضارة الغربية. وبهذا الحدث التاريخي طوت المسيحية فصل التواجد كدين للأقليات، لتبدأ الكنيسة الكاثوليكية تدريجيا باكتساب القوة والهيمنة إلى أن تصبح مؤسسة تسيطر على الممالك في العصور الوسطى. وأصبحت السلطة الاقتصادية والسياسية التي تملكها الكنيسة عاملا مؤثرا بعمق في اللاهوت المسيحي. ووفقا لبعض المفكرين المسيحيين المعاصرين، كان على المسيحية، التي وجدت نفسها «دين الإمبراطورية»، أن تدفع ثمنا باهظا للتكيف مع هذا الموقف الجديد، وإعادة بناء وتفسير لاهوتها والابتعاد عن هويتها الأصلية. ويعتبر كوكس، أن ما يعرف باسم «الحضارة المسيحية في العصور الوسطى»، هي في الواقع أقرب إلى الثقافة الإغريقية والهيلينية أكثر منها إلى تعاليم المسيحية.[21] فأتباع المسيح الذي دعا إلى مبدأ «أدر له خدك الأخر»، لم يكونوا أكثر نجاحا في اختبار السلطة والقوة من غيرهم من أتباع الديانات الأخرى.

كان للحضارة الغربية تاريخ ذو علاقة جدلية وتوترية بين أثينا، التي تمثل عبادة يونانية وثنية، والقدس، التي تمثل المسيحية. ويمكن اختصار القول بأن الميول الفلسفية والروحية الرئيسية للحضارة الغربية كانت دائمة التذبذب كحركة البندول بين هذين القطبين. وبينما صبغت أثينا الحضارة الغربية بلونها في العصور الأولى، فقد احتلت روما والقدس مكانها في القرون الوسطى؛

ثم ما لبثت أثينا أن استعادت يدها العليا في العصر الحديث. وخلال هذه الفترة، حاولت الحضارة الغربية حل هذه الاشكالية بطرق مختلفة، سعياً لإقامة علاقة صحية ومتوازنة بين الدين والعلم، وبين العقل والوحي، وبين الإيمان والمنطق، أي باختصار بين أثينا والقدس. وقد تشكلت هذه التوليفة في أفضل حالاتها في العصور الوسطى. لكن عجز اللاهوت المسيحي عن الاجابة على بعض الأسئلة، وطموحات الكنيسة الكاثوليكية الساعية للمزيد من السلطة السياسية والاقتصادية، أفرزا ثقافة بعيدة كل البعد عن تلبية الاحتياجات الروحية والفلسفية للحضارة الغربية. لذا فإن التحولات الكبيرة التي شهدتها الحضارة الغربية في عصور النهضة والإصلاح والتنوير هي مراجعات داخلية لهذا التراث التاريخي.

ولهذا تكتسب العلاقة المتناقضة بين الفكرة الأوروبية والمسيحية أهمية كبيرة في بحثنا. لذا قد يكون تعريف أوروبا بناء على هويتها المسيحية صحيحا ولكن ليس بالشكل المطلق. فلا يمكن معالجة الديناميكات الداخلية والتناقضات الحضارية الأوروبية الغربية بتجاهل تاريخها العلماني. ولا يمكننا مناقشة التيار العلماني في أوروبا من دون ربطه بالتجربة المسيحية للأوروبيين. فالظروف التي أدت إلى ظهور نظرة علمانية للعالم، كانت إلى حد ما من افرازات التاريخ الديني المسيحي. وتسببت هذه الظروف في خلق توليفات وخطوط صدع جديدة. وكان التوتر بين أثينا والقدس أحد أهم خطوط الصدع في الثقافة والفكر الأوروبيين على امتداد ألفي عام.[22] يتساءل ترتليان، أحد أوائل كهان الكنيسة، «هل هناك شيء مشترك بين أثينا والقدس؟». وهذا السؤال بالإضافة إلى كونه سؤالا جدليا، ينضوي في إجابته على القول بأنه لا حاجة لمصدر ثان إلى جانب الإيمان. وحاول اوغسطين وتوماس الأكويني وغيرهم من القديسين في العصور الوسطى اختلاق تفسيرات جديدة لفلسفة المفكرين الاغريق مثل أفلاطون وأرسطو بالاستناد إلى المعتقدات المسيحية. ولا شك بأن توليفة الجمع بين اللاهوت المسيحي والثقافة الهيلينية كان لها تأثيرات مهمة في تاريخ الفكر الغربي.[23]

إن التحول العلماني الراديكالي في أوروبا وضع أيضاً هوية أوروبا المسيحية على طاولة البحث. وفقا للمثقفين الغربيين، لا يمكن القول بأن أوروبا اليوم تعتنق المسيحية كدين. فالناظر إلى التراجع المضطرد في دور الكنيسة في أوروبا، وضعف المعتقدات والممارسات الدينية، وشيوع نمط الحياة العلماني كمعيار في أوروبا، يخلص إلى نتيجة أن أوروبا لم تعد تنتمي إلى المسيحية بالمعنى الديني. فلو كان المفكرون الأوروبيون من أمثال سانت توماس أكويناس، دانتي، سانت بونافينتورا، أحياء اليوم، لشعروا ربما بالقرب من العالم الإسلامي أكثر من أوروبا من الناحية

الدينية والأخلاقية. ولربما تركت القوانين السياسية والثقافية العلمانية وغير الدينية لأوروبا الحديثة أبرز مفكري أوروبا في القرون الوسطى وسط حالة من الدهشة وعدم التصديق.

ولكن هذا لا ينفي حقيقة أن المسيحية هي واحدة من العناصر التأسيسية للهوية الأوروبية. فالمسيحية عنصر من العناصر الرئيسية للهوية في أوروبا سواء من الناحية الدينية اللاهوتية أو التاريخية الثقافية. وما يلبث هذا العنصر أن يعود أو يُعاد إلى الأذهان في سياق المقارنات بين أوروبا والثقافات والأديان غير الأوروبية. فعلى سبيل المثال، نرى أن الكاتب الإيطالي أوريانا فالاسي، الذي ما انفك يردد خطابه العدائي للإسلام بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، محذرا من أن الإسلام والمسلمين يشكلون أكبر تهديد لمستقبل أوروبا يعرف نفسه بأنه «ملحد مسيحي». ويقول فالاسي أن المسيحية هي الدرع الثقافي والفكري الوحيد الذي يحمي أوروبا من الإسلام.[24] وكذلك يخشى المؤرخ البريطاني نيال فيرغسون، الذي وصف نفسه بأنه «ملحد ضال»، من تآكل دور المسيحية في أوروبا؛ لأن ذلك يعني بالنسبة له ظهور عالم يفتقد كلياً للمناعة الدينية ضد الإسلام الراديكالي.[25]

شهدت الحضارة الغربية تصدعات داخلية مختلفة في العصر الحديث في خضم علاقاتها الوثيقة مع المجتمعات غير الغربية، وخاصة مع العالم الإسلامي. وبطبيعة الحال فإن التاريخ المعاصر للغرب هو أيضا تأريخ لعلاقاته بالمجتمعات غير الغربية. حيث ظهر الاستعمار الأوروبي كانعكاس للنظرة الغربية العلمانية على المجالات السياسية والاقتصادية والجغرافية. ففي هذه الفترة، لم يقتصر الاستعمار الغربي على العالم الإسلامي، بل طال أيضا أمريكا الشمالية والجنوبية والصين وشبه القارة الهندية وأفريقيا وأقاصي شرق آسيا. ويمكن تلخيص التصور الغرب الحديث عن «الآخر» وفهمه المادي للكون، ودور الرجل الأبيض بـ «مهمة نشر الحضارة». وبناء على هذا المفهوم أنشأ الغرب علاقته الاستعمارية مع العالم الإسلامي. وما تزال آثار هذه العلاقة الاستعمارية حاضرة حتى اليوم بأشكال عديدة مثل نشر الثقافة الشعبية والعولمة الاقتصادية. وكما سنرى لاحقا، فإن أحد أسباب التوتر في العلاقات الإسلامية الغربية هو هذا الإرث الاستعماري الذي لا يزال مستمرا.

الحضارة الإسلامية

بالنظر إلى جذور الحضارة الإسلامية، نلحظ عملية تاريخية مختلفة. فشبه الجزيرة العربية، التي خرج منها الإسلام، لم يكن لها حينها نصيب كبير من الثقافة والحضارة. فهي تمتلك موقعا جغرافيا مميزا بين حضارتين، ساسانية (فارسية) وبيزنطية (روما)، تمتلكان قوة سياسية وثقافة متجذرة، إلا أنها بعيدة عنهما بما يكفي لعدم تأثرها بأي منهما. وهو ما شكل ميزة كبيرة من حيث التطور التاريخي للحضارة الإسلامية. حيث أتاح ذلك للدين الإسلامي فرصة إنشاء مفهومه الحضاري والثقافي الخاص، على أرض ثقافية ضعيفة ومتناثرة. وبعد حوالي مائة عام، عندما توسعت الحدود الجغرافية للإسلام، وواجه المسلمون الأولون ثقافات وحضارات مختلفة، كان لديهم نظرة عالمية متآلفة وإدراك قوي لذواتهم.

وكانت العناصر المؤسسة للحضارة الإسلامية هي نفسها المصادر الرئيسية للدين الإسلامي. فالوحي الجديد المنزل، القرآن الكريم وتطبيقاته الحياتية لم يكونا أساس حضارة المسلمين الأوائل فحسب، وإنما شكلا أيضا أسس الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. وكانت مكونات الحضارة الناشئة وظواهرها من العمارة والفنون والكلام والفلسفة والتصوف، والعلوم الدينية، والمفاهيم القانونية، والعلاقات مع الجماعات الدينية والثقافية غير المسلمة، وأسلوب الإدارة السياسية والقواعد الاقتصادية الأساسية تتغذى كلها من هذين المصدرين التأسيسيين.

بدون اسهاب، يمكن الإشارة إلى بعض النقاط المهمة. الإيمان بالتوحيد والنبوة يشكلان عصب التعاليم الإسلامية. وجوهر التوحيد، المعبر عن وحدة الإله. ما يؤكد أن الوجود جاء من مصدر واحد، وأنه عائد إليه. وجود الله ووحدانيته أساس للحكمة والنظام في المخلوقات. والله، صاحب المعرفة والسلطة المطلقين، خلق العوالم لتكون تجلياً لكماله، وجعل الخلائق من عبيده في اختبار أمام قواعد ومبادئ معينة. هذه المبادئ، التي تقوم على الإيمان والعدالة والأخلاق، تشكل مظلة للنظام السياسي والكوني، وهي كفيلة بالمحافظة على النظام في العالم وتمكين الناس من العيش كأصحاب عقل وفضيلة محققين غاية وجودهم. وعندما تنتهك هذه المبادئ، تظهر الفتن والفساد في الأرض، ويتحول النظام إلى حالة من الفوضى، ويبدأ الدمار. والإنسان بطبعه كثير النسيان (وكلمة إنسان مشتقة من «النسيان»)، فهو يتعرض إلى الكثير من المآسي عندما ينسى الوعد الذي قطعه مع الله. فيرسل الله، الرحمن، الرسل لتذكير الناس بهذا الوعد ويدعوهم مرة أخرى إلى الطريق الصحيح. ومن يتذكر عهده مع الله، ويقوم بما يجب عليه القيام به يضمن مصيرا طيبا.

يعتبر الإسلام أن آدم عليه السلام والأنبياء من بعده امتداد أساسي لتاريخ التوحيد والنبوة. فجميع الأنبياء المرسلين على اختلاف أزمان وأقوام بعثتهم قد أرسلوا بنفس الرسالة. والرسول محمد ﷺ هو الحلقة الأخيرة في سلسلة النبوة و «خاتم الأنبياء». وكلمة التوحيد، أي شهادة «أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله»، أهم ركن من أركان الأيمان. كما أنه لا يمكن أن يكتمل الايمان والاسلام من دون النبي ﷺ وسنته. فقد أرسل ﷺ كمن سبقه من الأنبياء عليهم السلام، رحمة، ونذيرا، ودليلا، وأفضل مثال بشري، ومشكاة نور للبشرية جمعاء برسالة عالمية.

أن عقيدة التوحيد ومبدأ العدالة يظللان كل جوانب الفكر الإسلامي والحياة. ومن الممكن رصد انعكاسات ملموسة لهذين العنصرين في جميع المجالات المنضوية تحت الثقافة والحضارة الإسلامية، في الفلسفة والفقه، والموسيقى والعمارة، حتى إدارة الدولة والتمدن. كما أن الحقيقة التي تجمع شتات الجغرافيا الإسلامية الواسعة، وتدمج اللغات والأعراق والثقافات على اختلافها تحت عنوان «الحضارة الإسلامية» تتمثل في العقيدة الاسلامية التي هي أساس الوحدة والكثرة. وكما ان الوحدة لا تعني الرتابة، فإن الكثرة لا تعني الفوضى والتشتت. فمبدأ «الوحدة في الكثرة» يشير إلى الوحدة العميقة خلف التعدد. والوحدة الخفية خلف تعدد الصور والأشكال شاهد على التوحيد كحقيقة كونية.

أن منظور الميتافيزيقا الإسلامية مهم أيضا في بحثنا هذا. حقيقة أن جميع مخلوقات الله ستنتهي إلى الفناء يقيم علاقة الاعتماد الهرمي بين الخلق والخالق. الله عز وجل «واجب الوجود»، خلق المخلوقات، «ممكنة الوجود». وكغيرها من الخلائق والموجودات الفانية، فإن الحياة الدنيا ستنتهي وتعود إلى أصلها. الكائنات تأخذ سبب وجودها ومعناها الحقيقي ليس من أصل ذاتها، ولكن من حقيقة تفوق ذلك كله. وبالمعنى الوجودي، فإن عالم الوجود ليس قائما بذاته، ولا يمكنه أيضاً الاعتماد على إطار ذاتي مرجعي لإكسابه المعنى. لذا يجب البحث عن حقيقة الأشياء بعيدا عن مظهرها الخارجي. فالحقيقة تكشف نفسها فقط عندما يتم النظر في ما وراء صفاتها المادية والفيزيائية. وبطبيعة الحال، فإن حقيقة الموجودات ثابتة وذات معان مستقلة. العالم ليس خيالا أو وهم. ولكن حري بنا كمخلوقات تتمتع بالعقل أن تبحث عن الحقيقة في ما هو أبعد من الصور التي تبدو لنا. وخلافا للحواس، فإن أهم وظيفة للعقل هي إدراك الحقيقة وراء الصور والأشكال، وإدراك العلاقة الكلية بين الموجودات. ونتيجة لذلك، يمكن الوصول لإدراك أن الحقيقة شيء أكثر من مجموع الموجودات معا. فالعلاقة القائمة بين الظاهر والباطن والحقيقي والمعنى والصورة (عالم

الشهادة) وغير المرئي (عالم الغيب) يعطينا دلالات على الطريق لفهم نظام الوجود وهدفه. وعند تحوير هذا المبدأ ليناسب البعد الإنساني والاجتماعي، يكون قد تشكل لدينا الأساس لتطوير ثقافة وحضارة شاملة وعميقة، ما يؤهل المجتمعات الإسلامية للعمل بروح تحمل «آفاقا منفتحة».

لقد حدد القرآن والسنة النظام الإيماني والأخلاقي ونمط الحياة والنظام القانوني للحضارة الإسلامية، وترك الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمبادرة والاجتهاد من قبل المجتمع الإسلامي. وعلى خلاف المسيحية، لم يتسلم الإسلام تقاليد قانونية ورثها عمن سبقوه، بل أنشأ نظاما قانونيا وأخلاقيا شاملا يسمى «الشريعة». ولا شك أن هناك بعض أوجه التشابه بين الشريعة الإسلامية وقوانين ما قبل الإسلام. فقد اعتمدت بعض قواعد القوانين اليهودية في العصر الإسلامي. لكن هذه القوانين أعيد تعريفها وصياغتها في الإطار الإسلامي مع بناء نظام قانوني جديد. وهكذا، تمكنت المجتمعات الإسلامية سريعة النمو من اكتساب الفرصة لتطوير هويتها القانونية والثقافية الخاصة بها.

ومع انتشار الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية في وقت قصير، اعتنقته مجتمعات غير عربية. فقد اعتنقت جماعات فارسية وتركية وأفريقية وهندية وأفغانية وصينية وماليزية وأخرى من آسيا الوسطى الإسلام بسرعة، واندمجت معه دينيا وثقافيا. ومع اندماج المجتمعات المختلفة في بوتقة العالم الإسلامي، ازداد غنى الألوان في فسيفساء الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. الإسلام، الذي أصبح حضارة وثقافة عالمية، وجد الحياة بألوان وأشكال مختلفة في مختلف الجغرافيات والثقافات. وكان هذا هو السبب الرئيسي الذي أدى إلى ظهور أشكال مختلفة من الثقافة الإسلامية من شرق أفريقيا إلى إندونيسيا، ومن البوسنة إلى أفغانستان، ومن المغرب إلى العراق، ومن الأناضول إلى الأندلس. وهذه مرحلة طبيعية يمر بها كل دين قد تحول إلى حضارة عالمية.[26]

وفي خضم هذا التنوع الثقافي، حافظ الاسلام على المبادئ الدينية والأخلاقية الأساسية له، بحيث لم يفقد الإسلام كليته في سياق الاختلافات العرقية والثقافية. وهذا يعني أيضاً أن التجربة الاسلامية لم تشهد تضاربا بين المبادئ الدينية العالمية والثقافات المحلية. وقد لعب تصور الاسلام للدين والانسان والثقافة دورا محوريا في ذلك. فقد وضع المصدران الرئيسيان للإسلام (القرآن والسنة) أساسات الدين على شكل مبادئ واضحة وقاطعة، وأخرى خاصة على شكل خطوط

عريضة تحكم العادات الثقافية والتقاليد، وترك تحقيق التوازن بين هذين العنصرين إلى الافراد والمجتمعات المسلمة.

مرونة سياسات الإسلام الثقافية

يشير العلماء والمفكرون الكلاسيكيون المسلمون إلى أن جميع العادات والتقاليد الثقافية «مسموح بها» طالما لم تتعارض مع المبادئ الأساسية للإسلام، أي أن الدين يبقى في خانة الحياد تجاهها. والأمر متروك للمجتمع بأن يقبلها أو يتركها، يطبقها أو يتخلى عنها. وهذا يعني ان الثقافة الإسلامية الكلاسيكية لديها بنية مرنة وديناميكية داخل إطار مبادئ الدين. لذا فإن انتشار الإسلام في بيئات جغرافية وعرقية ولغوية وثقافية مختلفة كان بفضل هذه السياسات الثقافية المرنة.

الأمر ذاته ينطبق على اهتمام المفكرين المسلمين بالتقاليد العلمية والفكرية قبيل الاسلام. فقد طور علماء المسلمين الفكر الاغريقي والهيلي، والعلوم الهندية والصينية، ونقلوها إلى العالم الاسلامي. كما قاموا بتطويرها وبناء نظام علمي وفلسفي جديد قائم عليها، وذلك لإيمانهم بمبدأ عالمية واستمرارية الحقيقة. فلم يرَ العلماء المسلمون في نشأة أفلاطون وأرسطو في مجتمع اغريقي وثني، أو نشأة علماء الرياضيات الهنود في نظام يؤمن بتعدد الالهة عائقاً أو عقبة أمام الاستفادة من علمهم وفكرهم.

وهذا ما مكن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية من تطوير موقف متسامح ومنفتح تجاه «الاخر المختلف دينيا وثقافيا». كما سمحت مفاهيم «اهل الكتاب والذميين» بتطوير نظام قانوني يتسم بالتعددية والتسامح، ما جعل الكثير من التقاليد تدخل في دائرة الاسلام من الناحية الثقافية بشكل تدريجي. لذا نرى أن الحضارة الإسلامية أنتجت مجتمعا وثقافة جديدين يدينان برؤيتها الخاصة وبنيتها الاجتماعية والقانونية، كما نجحت في الوقت نفسه في صهر جميع الثقافات التي اتصلت بها في بوتقة حضارتها.

وكان لعملية انتشار الإسلام دور هام في ظهور هذه الوضعية. فبعد وقت قصير من وفاة محمد ﷺ، انتشر الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية، وتفاعل بشكل أو بآخر مع جميع الديانات والتقاليد الثقافية الهامة في ذلك الوقت. ومن بين هذه الشعوب والثقافات التي تفاعل معها الاسلام في

أول عصرين من مجيئه، عرب الجاهلية والمزدكيون في إيران وبلاد الرافدين، ومختلف الطوائف المسيحية (النسطورية، مونوفيسيت، الميلكيت الأرثوذكس، لاتينيو الأرثوذكس في شمال أفريقيا)، واليهود، والسامريون في فلسطين، والصابئة المندائيون والحرانيون، والزدشتيون، والبوذيون والهندوس وأصحاب الاديان القبلية المختلفة في إفريقيا، واتباع الشامانية دين الأتراك القديم، ومختلف مذاهبهم وتفرعاتهم.[27] وفي تاريخ الأديان، نلحظ أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تفاعل مع هذا العدد من المجموعات الدينية المتنوعة خلال فترة تاريخية قصيرة بهذا الحد.

تصور التاريخ العالمي

وفي خضم هذا الانتشار السريع للإسلام، نرى أن الفقهاء المسلمين قد استخدموا مفهوم أهل الكتاب بطريقة مرنة وطبقوه على الديانات الجديدة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك اعتبار كل من الحنفية والمالكية الهندوس من أهل الكتاب.[28] كما نرى توجها مماثلا تجاه الهندوس لدى الفيلسوف المعروف والمؤرخ لعلم الأديان ابن حزم (994-1064). وكذلك البيروني من قبله، الذي ذهب إلى الهند وكتب أول جرد أنثروبولوجي لهذه القارة، في كتابه الشهير «كتاب تحقيق ما للهند». ورأي البيروني -متفقا مع ابن حزم- القائل بأنه وعلى الرغم من السمة الظاهرة لدين الهندوس «البراهمة» التي تشبه تعدد الالهة، إلا أنهم يؤمنون أساسا بإله واحد مثل المسلمين، لكنهم يرفضون الأنبياء.[29] ويقول البيروني أن «مفهوم الدين لدى الهندوس مختلف تماما عنه لدينا؛ لأننا لا نؤمن بشيء مما يؤمنون به،». لكنه يواصل دراسة الفكر والثقافة الهندية عن كثب شارحا أدق التفاصيل على الرغم من هذا الاختلاف الأساسي. ووفقا للبيروني، «فإن العدالة والإخلاص هما سمتان مرغوبتان لذاتيهما.». لذلك لا مناص من نقل معتقدات وعادات الهندوس بعدالة وصدق. لذلك، يقول البيروني: «وإن كانت هذه المعتقدات والعادات غير مقبولة تماما للمسلمين، فإننا ننقلها كما هي وننسبها إليهم، ونترك لهم مسؤولية الدفاع عنها».[30]

وقد لعبت أحاديث وتعاليم دينية من قبيل «اطلب العلم ولو في الصين» و «الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها» دورا كبيرا في تشكيل وجهة النظر الاسلامية هذه تجاه الأديان والثقافات الأخرى. ويقصد بالعلم هنا كل أشكال المعرفة (الفكر والعلوم والأدب والفن)، والصين إشارة إلى أقاصي الأرض وبعد المسافات. كما أن الحكمة تشير هنا بدلالتها الاشتقاقية الغنية إلى

الحقيقة وإطلاق الاحكام الصحيحة. وأكد القران الكريم على فكرة عالمية الحقيقة في آياته؛ بالقول «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ» (يونس،47) و «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ». وبذلك أثر القران تأثيرا عميقا على تصورات المسلمين حول الثقافات الأخرى قبل الإسلام وبعده.

وكانت انعكاسات هذا التأثير واضحة في الفكر الإسلامي. فعلى سبيل المثال، يصف أبو سليمان السجستاني (توفي سنة981)، وهو أحد المفكرين المشهورين في القرن العاشر، فضائل المجتمعات المختلفة، ناسباً ثلاثة خصال معرفية إلى مجتمعات قديمة ثلاث. ووفقا للسجستاني، «تجلت الحكمة في عقول الإغريق، ولغة العرب، وقلب الفرس وأيادي الصينيين».[31] أي أنه أراد الإشارة إلى تفوق اليونان الاغريق في الفلسفة والفكر التأملي، وتفوق العرب في اللغة والخطابة، وتفوق الفرس في الشعر والفن، وتفوق الصينيين في التكنولوجيا والحرف اليدوية. كما يصنف كتاب «طبقات الأمم» لصاحبه ابي صاعد الأندلسي الأمم البشرية إلى فئتين وفقا لمساهمتهما في المجتمع:

«تنقسم جميع المجتمعات إلى فئتين، بغض النظر عن اختلافاتها الاعتقادية: الطبقة الأولى هي تلك التي اهتمت بالعلم، وسعت لتطوير الفنون ونشر مختلف جوانبه المعرفية والعلمية. أما الطبقة الثانية، فلم تؤمن كثيرا بقدرة العلم، وبالتالي لم تصل إلى مجد الدخول في فئة المجتمعات المنتجة من الناحية العلمية».[32]

ويشير الكاتب المعروف الجاحظ (توفي سنة 869)، في كتاب البخلاء، إلى ما يشاع من القول بأن: «واحدة من الأشياء التي تثبت أن البيزنطيين اليونانيين هم الأكثر طمعا وبخلا من جميع المجتمعات، هو عدم وجود مرادف لكلمة الكرم في لغتهم اليونانية». ويستكمل الجاحظ بنقل ما حدثه به شخص يدعى طاهر العصر، في اعتبار أن عدم وجود مرادف لكلمة نصيحة في اللغة الفارسية دليل على شيوع الغش عند الفرس. ويضيف: إنما يسمي الناس ما يحتاجون إلى استعماله، ومع الاستغناء يسقط التكلّف».[33] إن هذا الجدل الخفيف الذي يخوضه الجاحظ يشير إلى أن لكل مجتمع ميزاته ونواقصه. ومن وجهة نظر مماثلة، يرى الباحث في تاريخ الفكر، ابن مسكويه (توفي سنة 1030)، أن كلمات الحكمة التي جمعها من مختلف الثقافات في كتابه «الحكمة الخالدة» هي بمثابة التراث المشترك للتاريخ البشري. وبحسب ابن مسكويه، فإن الغرض من الكتاب هو «جمع كلمات الحكمة البارزة في التاريخ من جميع الأديان والأمم ونقلها إلى الأجيال القادمة».[34]

أن الاعتقاد السائد بأن المجتمعات واللغات المختلفة على مر التاريخ قد حازت نصيبها من الحكمة، سمح للفلاسفة المسلمين بالاقتراب من التقاليد اليونانية والهندية والصينية وغيرها من التقاليد الفكرية من منظور نقدي ولكن دون تحامل عليها. ونجد أحد أوضح التعبيرات عن هذه القراءة التاريخية الثقافية الباحثة عن الحقيقة في التراث الاسلامي، عند الكندي، الذي يعتبر «الفيلسوف الأول» من المسلمين (توفي سنة 866):

«إن ما يجب علينا هو الاعتراف بحق ما استفدناه منهم كبيرا كان أو صغيرا. فكما كان من المعروف جيدا للفلاسفة من قبلنا، وخاصة ممن لا يتكلمون لغتنا، أنه ليس بإمكان شخص أو مجتمع ما أن يحيط علماً بالحقيقة بجهوده الخاصة. ونتيجة لذلك، فإن ما توصلوا إليه بجهودهم إما أنه بعض من الحقيقة، أو بعض قليل لا يذكر أمام الحقيقة. إلا أن جمع هذا الفتات وهذه الانجازات الصغيرة من المعرفة التي حصلوا عليها يشكل في النهاية فائدة عظيمة. في هذه الحالة، فإن علينا أن نقدم واجب الشكر إلى أصحاب الاسهامات البسيطة التي لا تذكر، فضلاً عن أولئك الذين نقلوا لنا جزءا من الحقيقة. فليس من الممكن أن تسع حياة الشخص مهما طال عمره، أو اجتهد في عمله، أو كان ثاقبا في نظرته لمثيل هذا البناء المتراكم من المعرفة. وبصرف النظر عن مصدر هذه المعرفة، أو احتمال نشأتها في ثقافة أمة مختلفة بعيدة أو مضادة، فإن لا شيء أعلى قيمة من جمال الحقيقة».[35]

يقول شهاب الدين سهروردى (توفي سنة 1191)، مؤسس التيار الاشراقي، أن هذه أحدى المبادئ الثابتة في تاريخ الحكمة:

«لا تعتقدوا أن الحكمة غير موجودة في زمننا هذا. كلا! فالعالم لم يحرم قط في أي وقت من الأوقات من عالِم يشير إلى الحكمة بأدلتها الواضحة. هذا الإنسان هو خليفة الله على الأرض، وهكذا سيبقى ما بقيت الأرض والسماء».[36]

ويقول شهرازوري، المتتلمذ على يد سهروردى، شارحا هذه العبارة، بقوله:

«إن العناية الالهية عندما أرادت لهذا الكون أن يوجد، أمرته أن يبنى على الإحسان. وهذا الاحسان لا يتأتى إلا بمجيء الدين والقانون على يد الأنبياء والحكماء المتعمقين بالمعرفة

والعقلانية».[37]

خطوط الصدع المعاصرة

وقد عمقت هذه النظرة العالمية والتعددية لدى الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ثقتها بالنفس، ومكنت المفكرين المسلمين من إقامة علاقات بناءة ومثمرة مع التراث الثقافي العالمي. إلا أن نهاية العصر الكلاسيكي وصعود الحداثة تسببا في خلق تصدعات كبيرة في الحضارة الإسلامية على غرار ما حدث في المجتمعات الغربية. فقد دخلت المجتمعات الإسلامية في نضالات طويلة ودامية ضد الإمبريالية والتوسعية الأوروبية. وهكذا، كان أول احتكاك مع أوروبا الحديثة منصبا على الصراع والمقاومة. فلم يكتفِ البريطانيون والإيطاليون والفرنسيون باحتلال الأراضي الإسلامية فحسب، بل حرصوا على انتاج نخب سياسية وفكرية قطعت صلاتها مع التراث الإسلامي الكلاسيكي. وقد خلفت العلمانية والاغتراب الثقافي المستتران باسم التمدن شكوكا عميقة تجاه الغرب لدى المجتمعات الإسلامية. وما تزال هذه الشكوك والريبة مستمرة حتى اليوم في فترة ما بعد الاستعمار التي نعيشها.

يتزامن تاريخ التمدن لدى المجتمعات الإسلامية مع تاريخ الاستعمار الأوروبي. ولا يمكن لوم المجتمعات المسلمة التي كانت ترزح تحت الاحتلال لفترة طويلة في القرنين التاسع عشر والعشرين، على نظرتها إلى الحضارة الغربية على أنها «الاخر». وأساس «الآخر» في هذا السياق هو العنصر المعادي المحدد لإدراكنا لمفهوم «الذات»، وليس مجرد الغريب القادم من مجتمع أو ثقافة بعيدة. والأشكال المعاصرة للاستعمار تبقي هذا العداء حيا. ومن زاوية أخرى، يمكن اعتبار ذلك نوعا من أنواع المقاومة. حيث تشكل (ثنائية الانا والآخر) هذه الأرضية الاجتماعية والسياسية للمقاومة في أزمات كثيرة منها القضايا السياسية، مثل المسألة الفلسطينية، أو مشاكل التبعية الاقتصادية أو الإسلاموفوبيا. لكن هذا أيضا يحمل خطر خلق «ذات» ملزمة دائما بوضع نفسها في عداء دائم مع الغرب. ويمكن رصد انعكاسات ذلك في المقارنات السطحية، وغير الدقيقة غالبا، بين الحضارة الإسلامية الكلاسيكية والمجتمعات الغربية الحديثة، ما ينم عن وجود خلل ونوع من «الاعتمادية النفسية».

ولا بد عند الحديث عن الحضارتين الاسلامية والغربية، أن نأخذ بعين الاعتبار السمات الرئيسية والعلاقات التاريخية لهاتين الحضارتين كما ذكر سابقا. فليس من الممكن التوصل إلى خلاصات سليمة بتجاهل التاريخ الطويل والمعقد، والتطور والتصدع ومراحل الصعود والهبوط في كلتا الحضارتين. فكما لا يمكن اختزال ألف وأربع مائة سنة من التاريخ الإسلامي بكل ألوانه وغناه وتنوعه في كلمة واحدة، لا يمكن أيضا اختزال الحضارة الغربية على اختلاف ألوانها ودرجاتها. وإن من الفادح أن ينظر الغرب إلى الإسلام على أنه هيكل ثابت من لون واحد. وفي عالمنا المتطور تكنولوجيا واتصالاتيا ليس من المقبول تكوين فكرة متحاملة مشوهة عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية. وعلى الجانب الاخر، يكون من الخطأ أيضا النظر إلى الغرب على أنه كتلة واحدة متجانسة، في سلوك أشبه بالاستشراق العكسي. سوف نلمس بعض هذه الفروق الدقيقة في الفصول القادمة من الكتاب. فلا بد من العناية بهذه الفروق الدقيقة والتفاصيل، إن كننا ننوي التأسيس لتواصل أفضل وتقارب بين هذين العالمين.

ادعاءات الجهل والكبر

وقبل إنهاء هذا الفصل من الكتاب لا بد من الوقوف على نقطة هامة. ما بين القرنين الثامن والخامس عشر، اقتصر اهتمام العالم الإسلامي تجاه أوروبا على المناظرات الدينية والمراسلات السياسية والعلاقات التجارية. فأوروبا التي لم يكن لديها في تلك الفترة الكثير لتقدمه للعالم، نادرا ما كانت تجد طريقها إلى جدول أعمال المفكرين المسلمين المنشغلين بالأخذ عن أصول المصادر الإغريقية في الفلسفة والعلوم، وليس مما كتب عنها على يد الفرنسيين أو الألمان أو الإيطاليين. ولم يكن هناك سبب يدفعهم للميل إلى الفكر الغربي البيزنطي. حتى المناقشات حول اللاهوت المسيحي كانت تجري بين علماء الكلام (الفلسفة) المسلمين وبين اللاهوتيين المسيحيين المقيمين في البلدان الإسلامية، وليس مع نظرائهم الأوروبيين. وكان العلماء والمؤرخون المسلمون على اطلاع ومتابعة للمعتقدات الأساسية للمسيحية من خلال الكتاب المقدس ومن النقاشات المذهبية، لذلك لم يكن هناك داعٍ لقراءة كتب سانت أوغسطين أو سانت توماس على سبيل المثال.

وعلاوة على ذلك، كان العالم الإسلامي في تلك الفترة مركز العلم والفلسفة والفكر والفن والتعليم والتجارة، وكان الأوروبيون يتابعون تطورات الثقافة الإسلامية ومراكزها التجارية بكثير

من الدهشة والاعجاب. وهذا ما يفسر جزئيا غياب السياقات الأوروبية في المصادر الإسلامية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. أما الإداريون والتجار المسلمون الذين كانوا على اتصال مع المسيحيين الأوروبيين، المعروفين باسم «الفرنجة»، فلم يجدوا أي غرابة في الأمر، وتعاملوا مع الأوروبيين كشركاء في التجارة حالهم كحال الأفارقة والهنود والآسيويين. ولا علاقة لهذا الأمر بادعاءات انغلاق العالم الإسلامي على نفسه، أو تجاهله للثقافات الأخرى، أو طغيان الكبر الذي يمنعه من الاطلاع على الثقافات الأخرى أو نظرته إليها بعين الكراهية.

ومع ذلك، يقدم برنارد لويس في كتابه «اكتشاف المسلمين لأوروبا» (1981) قراءات انتقائية في التاريخ الإسلامي مستخلصا بعض النتائج المثيرة للجدل، التي يبني عليها هذه الادعاءات. ووفقا للويس، فإن الدين والحضارة الاسلامية كانا مركزيين في نظرتهما للعالم ويسودهما التكبر، وغير مهتمين بالثقافات الأخرى. وعلى حد تعبيره، كان الأوروبيون يشعرون بالحاجة إلى جمع معلومات عن خصومهم المسلمين لأهداف سياسية ودينية (يسميها لويس بغرض «الفتح وتغيير الدين»)، بينما لم يكن لدى المسلمين شعور بالحاجة لمثل ذلك. وبتعبير لويس فإن «ستار القرون الوسطى الحديدي» شكل جدرانا شاهقة تفصل بين العالمين. وبما أن المسيحية دين محرف، وأوروبا هي موطن للمجتمعات المتخلفة والبربرية، فلماذا نهتم بمعرفتها؟! وعلاوة على ذلك، فإن كل ما يراه المسلمون مهما باسم الدين والحضارة موجود بالفعل في الثقافة الاسلامية. لذا فإن تجاوز الحدود للوصول إلى معرفة حول الثقافات والمجتمعات الأخرى ليس سوى عبث، أو هكذا يصور لويس المشهد العام. يقول لويس أن التساؤل «لماذا لا يبالي المسلمون؟ هو تساؤل خاطئ. لان عدم الاهتمام بالثقافات الأخرى هو الوضع «الطبيعي» للبشرية. وغير الاعتيادي هو الشعور بالاهتمام بالمجتمعات والثقافات الأخرى ومحاولة التعرف عليها. وهذه الروح الفضولية للتعرف على الاخر، ظهرت في التاريخ كاستثناء من نصيب الأوروبيين حصرا، بالنسبة للويس.[38]

لكن الادعاء بأن الإسلام يمتلك نظرة محظورة ومقيدة تجاه الثقافات الأخرى بسبب امتلاكه نظام معتقدات متكامل وقوي، هو ادعاء لا أساس له من الصحة ولا يمكن اثباته لا على الصعيد التاريخي ولا الديني. وحتى الأمثلة القليلة التي أوردناها سابقة كافية لتبيان أنه لا صحة لادعاءات الجهل والانغلاق أو التكبر، بل ان هذه الادعاءات تظهر وكأنها انعكاسات لشيء ما في عقل صاحبها. كما لا يجب أن يؤخذ ادعاء لويس - بأن الغرب يحمل فضولا عارما للاطلاع على العالم الإسلامي والثقافات الأخرى - على محمل الجد. كما سنناقش بمزيد من التفصيل لاحقا، كان العديد

من العلماء الغربيين ينطلقون من منطلقات نبيلة. فليس كل من كتب وجر القلم نحو الشرق أو العالم الإسلامي يكون بالضرورة تابعا للإمبريالية الأوروبية. ولكن لا يسعنا المجال هنا لمناقشة نظرة لويس لفكرة التواصل الإسلامي الغربي بدافع الفضول والرغبة دون مناقشة واسعة للسياقات السياسية الإمبريالية والثورة الفرنسية والصناعية، والتوسع الأوروبي وأنشطته التبشيرية. ولكننا سنتطرق إلى نظرة أوروبا المحدودة والمتحيزة عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية بين القرنين الثامن والخامس عشر، والتي يفاخر بها لويس. أي بعبارة أخرى، لا يمكن تصوير الأمر وكأن العالم الاسلامي كان يعاني من الجهل بالثقافة الدينية الأوروبية والغربية بينما كان لدى الاوروبيين تراكم هائل من المعرفة الإسلامية. كما أن لويس يضع معرفته بالغرب معيارا لحكمه على الفضول العلمي والحقيقي، وهذه بحد ذاتها نظرة مركزية يمكن النقاش حولها. كما أن المؤرخين المسلمين والجغرافيين كان لهم معرفة دقيقة ليس فقط بأوروبا، ولكن بأفريقيا والقوقاز والهند والصين أيضا، كما سبقوا عصرهم ووسعوا معرفتنا بخارطة العالم اليوم. ولو أن المسلمين كانوا منغلقين وضيقي الأفق كما يدعي، لما ولد مفهوم «تاريخ العالم» لأول مرة في حضن العالم الإسلامي.

الثابت فعليا هنا هو أن معرفة رجال الدين المسلمين والمؤرخين والجغرافيين في العالم الإسلامي عن المسيحية وأوروبا كانت تفوق معرفة أوروبا عن الإسلام والعالم الإسلامي. فكما أشار دانيال كونيغ في كتابه «وجهات نظر عربية اسلامية حول الغرب اللاتيني، 2015)، فإن الدبلوماسيين والمؤرخين والجغرافيين وعلماء الدين والرحالة والتجار المسلمين كانوا أكثر اطلاعا مما يُظن على تاريخ روما والدولة البيزنطية، والقوطية، و«الفرنجة» واسبانيا، وشبه الجزيرة الإيبيرية والفاتيكان، والتاريخ البابوي. ولإعطاء مثال من تاريخ الجغرافيا الإسلامية، كان علماء الجغرافيا المسلمون يعرفون أوروبا ولديهم معرفة بالقارة الأوروبية ومجموعاتها الإثنية، مثل معرفتهم بآسيا والصين. وكتب ابن هوردزبيه (المتوفي سنة 911) عن المنتجات المستوردة من أوروبا. في حين قدم ابن روسته (المتوفي سنة 903) معلومات عن روما، وعرج أيضا على مدينة البندقية. كما قدم المؤرخ الكبير والرحالة والجغرافي المسعودي (المتوفي سنة 956) معلومات مفصلة عن «الفرنجة» و «الجاليكية» و «اللومبارد» و «السلافية». ويناقش البكري (المتوفي سنة 1094) مدن غرب ووسط أوروبا قبل الحروب الصليبية. ويتناول كل من الإدريسي (المتوفي سنة 1165) وابن سعيد المغربي (المتوفي سنة 1286) وأبو الفداء (المتوفي سنة 1331) والعمري (المتوفي سنة 1349) معلومات مهمة حول الجغرافيا الطبيعية والسياسية في أوروبا. ويتناول كل

من اليعقوبي (المتوفي سنة 905) والطبري (المتوفي سنة 923) الإمبراطورية الرومانية والأراضي اللاتينية المسيحية، خلال سردهم لتاريخ العالم، الذي يبدأ من فجر تاريخ البشرية مع سيدنا آدم. وتناول المؤرخون المسلمون الذين كتبوا تاريخ الأندلس، تاريخها قبل الإسلام وإن كان بشكل مقتضب.[39] وبهذا نكتفي بالرد على الادعاءات القائلة بأن العالم الإسلامي لم يكن مطلعا على المناطق والمجتمعات خارج شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط أو أن الكبر والتعالي أفقدا المجتمع الرغبة في الاطلاع عليها.

المفكرون الإسلاميون الذين أقاموا علاقاتهم مع المجتمعات الأوروبية من خلال الهوية الدينية المسيحية، اختلطوا مع المجتمعات المسيحية التي عاشوا معها ودخلوا مع رجال الدين المسيحيين في نقاشات دينية. وبعيدا عن المجال الديني والقضايا اللاهوتية، فإن اختلاف الهويات الدينية لم يمنع التفاعل وتبادل الخبرات والعلوم في مجالات مثل العلوم والفلسفة والفن والدبلوماسية. فقد تعلم المسلمون الطب أو المنطق من معلمين مسيحيين. وعمل أبناء الطوائف اليهودية والمسيحية في الولايات الاسلامية كمحاسبين وأطباء ومترجمين وسفراء. وكانت العلاقات الدبلوماسية مع أوروبا، كما هو متوقع، تهدف إلى تلبية احتياجات عملية، إلا أنها أيضا أسهمت في توسيع المخيلة السياسية والثقافية في الحضارة الاسلامية. وأبرز مثال على ذلك هو السفراء الذين أرسلتهم الإمبراطورية العثمانية إلى أوروبا. وبحسب ما تم تثبيته تاريخياً، فإن أول سفير عثماني إلى أوروبا أرسل إلى البندقية للحصول على صورة معتمدة من اتفاق أبرم في عام 1416. وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر تم إرسال العديد من السفراء إلى بولندا والمجر ورودس وفلورنسا ونابولي والبندقية، والنمسا وفرنسا، ولكن لم يدوّن حولهم الكثير ولأول مرة ظهرت كتابات مذكرات الرحالة، على يد الرحال كارا محمد باشا، حول رحلته التي قام بها عام 1655 إلى فيينا، حيث وصف رحلته وحوادثها واتصالاته ولقاءاته وانطباعاته خلال الرحلة. وقد مكنت مذكرات الرحالة التي سنستشهد بها لاحقا، تدوين ونقل المزيد من التفاصيل الجديدة عن المجتمعات الأوروبية.[40]

ومع ارتقاء أوروبا حضاريا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، نرى أن العالم الإسلامي قد زاد اهتمامه بهذا اللاعب الجديد. وكان المسبب الأول والأساسي لهذا الاهتمام عسكريا وسياسيا. حيث اهتم العثمانيون، الذين كانوا على اتصال مباشر مع أوروبا، بأسباب التفوق المتزايد للجيوش الأوروبية في ساحات القتال حرصا منهم على اتخاذ التدابير اللازمة. ونوقش الأمر بكثافة بين المثقفين المسلمين، بالتركيز على أن التفوق ليس تفوقا تقنيا، بل ان السبب خلف النجاحات العسكرية

والسياسية هو النظرة العالمية والرؤية الجديدة. ومع الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر، وخضوع ما لا يقل عن نصف الأراضي الإسلامية فعليا تحت الإدارة الاستعمارية للدول الأوروبية، فإن حوارات أوروبا والغرب أصبحت قضية وجودية. وأضحى من الواجب إعادة تعريف العلاقات الإسلامية الغربية، مع دخول عناصر وتساؤلات جديدة حول أسباب صعود الغرب، وتراجع الإسلام، والبحث عن توليفة النضال ضد الاستعمار وحركات التحديث. وبالتوازي مع هذه التطورات، ازداد عدد الأعمال المكتوبة عن الحضارة الأوروبية/الغربية في العالم الإسلامي بشكل كبير خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويعتقد أن رجالات الدولة الذين لم يروا طريقا للتمدن سوى اللحاق بأوروبا، والطلبة المبتعثين للمدن الأوروبية والمفكرين الميالين فكرا وقلبا لأوروبا وغيرهم من شرائح المجتمع ساهموا بشكل كبير في تشكيل هذا الإرث المكتوب حول أوروبا.

ومن النتائج المهمة لهذا الوضع الجديد أن تزامن تشكل إطار مفاهيم الحديث عن الاسلام المعاصر، مع مثيلاتها في الغرب. فالمفكرون المسلمون الذين اجتهدوا لتقييم وضعهم أمام أو خلف أو بجانب الغرب، اضطروا عن وعي أو دون وعي إلى اتخاذ الغرب مرجعية معيارية. ولم يتمكنوا من التفكير خارج إطار مبادئ التمدن الغربية عند الحديث عن قبولها أو رفضها أو البحث عن توليفة بديلة. فحتى القول بأنه «يجب أن نكون مثل الغرب»، أو «لا ينبغي لنا أن نقلد الغرب» أسقطهم في كلتا الحالتين في دوامة اعتبار الغرب معيارا لما يجب أو يكونوا أو لا يكونوا. ما يجب نقاشه فعليا في مثل هذه التحليلات ليس الحضارة الأوروبية أو الغربية، ولكن تحديد موقف الشخصية الاسلامية وموقعها في هذا العالم. إلا أن الغرب يشكل خلفية هذا المسعى الأنطولوجي والأخلاقي. ولا بد من مراعاة ذلك عند النظر في العلاقات بين الإسلام والغرب.[41]

الإسلام والمسيحية والدولة البيزنطية:
تحديات على الصعيد السياسي والثقافي والديني

عند ظهور الاسلام في القرن السابع، كانت انتشار المسيحية ممتدا من وسط أوروبا إلى شبه الجزيرة العربية. وكان المسيحيون الشرقيون على تعدد هوياتهم كالسريانيين، والنسطوريين، والمونوفيسيت، والروم الملكيين الكاثوليك من أوائل من سمع ببعثة محمد ﷺ ونزول الاسلام. إلا أن وصول أخبار البعثة إلى الكنيسة الكاثوليكية والمجتمعات المسيحية في أوروبا استغرق عدة قرون. وكما سنرى لاحقا، فإن احدى المشاكل الرئيسية للعالم الغربي في العصور الوسطى هو افتقاره للمعلومات الصحيحة والموثوقة حول الإسلام والمسلمين. ولم تتمكن فترة الحروب الصليبية التي استمرت لأكثر من قرنين، ولا حتى سبعة قرون من التجربة الأندلسية الإسلامية من التغلب على هذا الجهل. حتى أن هذه المشكلة ما زالت قائمة في عصر الاتصالات العالمية والعولمة الذي نعيشه اليوم.

ومنذ البداية، اعتبر العالم المسيحي الإسلام دينا منافسا ومتحديا له. وعلى الرغم من أن الإسلام الذي جاء على أنه الرسالة الخاتمة للأديان الإبراهيمية يتقاطع في نقاط مشتركة كثيرة مع اليهودية والمسيحية، إلا أنه كان يوجّه العديد من الانتقادات إليهما. وزاد من حس التحدي والتنافسية، انتشار الإسلام بين المشركين العرب والمسيحيين الشرقيين في وقت قصير. وأعقب ذلك اعتبار الاسلام تهديدا سياسيا. فقد استطاع الاسلام -المعروف بسرعة انتشاره مقارنة بغيره من الديانات- الوصول بعد مائة عام من وفاة محمد ﷺ، إلى شمال أفريقيا وإيران والعراق وسوريا وأفغانستان والأناضول. لتصبح مسألة انقاذ الدولة البيزنطية التي واصلت خسارة أراضيها شيئا فشيئا أمام الجيوش الإسلامية، مسؤولية مشتركة على عاتق أوروبا ككل. وبدءا من القرن العاشر فصاعدا، تم الحاق صفة التهديد الثقافي بالإسلام انسحابا على التهديد السياسي. فالعالم الإسلامي، الذي أنتج ثقافة وحضارة قويتين أخضع أوروبا ما بين القرنين العاشر وحتى نهاية القرن السادس عشر تحت تأثير

تراثه العلمي والفكري والتعليمي. وقد أثر هذا النشاط العلمي القوي تأثيرا عميقا، ليس فقط على العالم المسيحي المدرسي، ولكن أيضا على الفكر اليهودي في القرون الوسطى. ويمكن الاستشهاد على ذلك بالأثر الذي تركه المفكرون المسلمون على اللاهوت والفلسفة اليهودية. الآن دعونا نلقي نظرة فاحصة على خصائص النظرة الأوروبية للإسلام في تلك الفترة.

التحدي الديني اللاهوتي

لم يدعي الإسلام بأنه دين جديد، بل قدم نفسه على أنه الحلقة الأخيرة في سلسلة الديانات الإبراهيمية. وجاء ليعيد التأكيد على مبدأ التوحيد الذي جاءت به كل الأديان السماوية من قبل. فعالمية التوحيد واستمراريته من المبادئ الأساسية للفكر الإسلامي. وللتأكيد على هذا المبدأ، يسرد القرآن، شرحا مستفيضا لتاريخ الأنبياء عليهم السلام من ادم عليه السلام إلى محمد ﷺ، ويروي قصصاً عن الأقوام والقبائل التي أرسل النبيون إليهم، في إطار للمقارنة والتحليل. كما يتناول القرآن قصص سيدنا آدم، ونوح، وإبراهيم، وسليمان، وموسى وعيسى عليهم السلام، والكتب السماوية المرسلة لهم، من التوراة والانجيل، بشكل مفصل. وكانت أول ردة فعل من المسيحيين عند سماعهم للقرآن لأول مرة، أن التاريخ الذي يرويه القرآن هو في الوقت ذاته تاريخ التوراة والانجيل. إلا أن هناك فروقا دلالية بين هذين السردين التاريخيين. فبينما يورد الانجيل أن ابراهيم قد قدم ابنه اسحاق قربانا، فإن القرآن يشير أنه قدم ابنه اسماعيل. وعلى الرغم من هذه الاختلافات التفصيلية، فإن أي مسيحي يقرأ القرآن لا بد له أن يلحظ الإشارات التاريخية المشتركة بين القرآن والانجيل.

وأكثر ما يثير دهشة المسيحيين هو فرد القرآن مساحة واسعة لرواية قصة مريم وحضرة عيسى عليهما السلام. فالإسلام يرى عيسى عليه السلام كرسول من الله وليس ابنا له. وعلى الرغم من عظم المعجزة التي تحققت بميلاد عيسى عليه السلام، والمعجزات التي حظيت بها مريم عليها السلام، فإن أيا منهما لا يحمل أي صفات إلهية. والمسلمون يعتبرون عيسى عليه السلام من أولي العزم من الرسل، ويكنون له احتراما كبيرا. ويتناول القرآن الجدل الدائر حول صلب عيسى عليه السلام بصورة مختلفة، حيث يؤكد على أنه لم يصلب بل رفع إلى ربه. وكذلك فإن التراجيديا اللاهوتية المبنية على صلب المسيح غير موجودة في الإسلام. فلم يمت عيسى عليه السلام ليكفر خطايا البشرية، بل ناضل طول حياته من أجل إرشاد البشرية وإظهار الحق وتبيانه من الباطل. ومن

ناحية أخرى، نلحظ تكرار تردد ذكر اسم مريم عليها السلام في القرآن، أكثر مما ذكرت في الكتاب المقدس. وتذكر مريم عليها السلام على أنها إحدى أهم النماذج النسائية وممثلة الروحانية الأنثوية في تاريخ القصص القرآني، ولكن لم تكن لتذكر على أنها «أم للرب» أو تلصق بها هذه الصفة.

وأخيرا، فإن النظام الأخلاقي الذي جاء به القرآن يتماثل في أوجه كثيرة مع النظم الأخلاقية في التوراة والكتاب المقدس. وكمثل غيره من الديانات السماوية، يرى القرآن أن الأخلاق تشكل الأرضية الأولى للتكوين البشري. فبينما يحرم الإسلام الظلم والسرقة والكذب والقتل بغير حق، فهو يدعو الناس إلى عبادة الله وفعل الخير وطاعة الوالدين، وإعطاء الصدقة، وحماية الفقراء والأيتام، ونشر الفضائل بالحسنى. وهذه المبادئ الأخلاقية الأساسية مشتركة بين أديان العالم. وبينما يسعى اللاهوتيون المسيحيون الذين ينظرون إلى الإسلام على أنه دين منحرف إلى خلق توافقية بين نظرتهم هذه إلى الإسلام من جهة وحقيقته من جهة أخرى، كانت إجاباتهم على هذا السؤال الكبير، اللاعب المحوري في تشكيل التصور الإسلامي لدى الفكر المسيحي والغربي. وسنناقش فيما يتبع كيف كان الشعور بالتحدي الديني اللاهوتي أحد أهم مفاصل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والغربية.

وعلى النقيض من الشعور بالتحدي والخطر، رأى المسلمون الأولون أن المسيحيين أقرب لهم من الجماعات الدينية الأخرى. وأظهرت العديد من الحوادث في أوائل تاريخ الإسلام علاقة خاصة ومختلفة بين الإسلام والمسيحية. ويذكر من ذلك خمسة أحداث رئيسية وقعت بين النبي محمد ﷺ وصحابته، وبين المسيحيين. وأولى هذه الحوادث، ما روي عن حادثة الغمامة. فعندما كان محمد ﷺ في الثانية عشر من عمره، سافر مع عمه أبي طالب، إلى سوريا في قافلة تجارية. ووفقا لرواية ابن إسحاق، فإن راهبا مسيحيا يدعى بحيرة (سرجيوس) الذي عاش في منطقة على حدود الأردن حاليا قد لاحظ مجموعة من الغمام تتبع محمد ﷺ في مسيره لتظله من الشمس. ورأى أنه عند توقف القافلة، انفتحت فروع شجرة لتظلل محمد ﷺ. الراهب الذي أدرك هذا الحدث المعجزة، دعى قبيلة قريش لتناول الطعام، وتفحص محمد البالغ من العمر اثنا عشر عاما ورأى عليه «ختم النبوة». فطلب من عمه أبي طالب أن يرعاه ويحميه.[42] وبذلك يكون أول من أشار إلى نبوة محمد ﷺ رجل من رجال الدين المسيحيين.

الحدث الثاني يتمثل في التجربة التي عاشها محمد ص عندما تنزل عليه الوحي لأول مرة. فبعد نزول الوحي عليه على يد الملك جبريل عليه السلام، وبينما لا يزال وقع وأثر هذا الحدث الجلل ظاهرا عليه، يتوجه الرسول ﷺ إلى بيته ويخبر زوجته خديجة عليها السلام بما جرى. فتنصحه بالذهاب إلى (ورقة ابن نوفل)، وهو أحد أقاربها المسيحيين. وبالفعل، يستمع ورقة بن نوفل إلى محمد ص، ويخبره أن هذا هو الوحي الإلهي، وأن ما رآه هو جبريل، وأنه بذلك بُشّر بالنبوة، مهدئا من روعه. وبذلك يكون أول عالم يبشر الرسول ﷺ بالنبوة، هو عالم مسيحي.

والحدث الثالث هو لجوء مجموعة من المسلمين، بتعليمات من محمد ﷺ، إلى أصحمة النجاشي ملك الحبشة (المتوفي عام 630)، فرارا من اضطهاد المشركين في مكة المكرمة.[43] حيث أمر النبي ﷺ أصحابه في عام 615 بالتوجه إلى الحبشة: «إن فيها ملكًا لا يظلم عنده أحد. وهي - أرض صدق - حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه»، وبذلك تهاجر جماعة من المسلمين قوامها 15 فرداً منهم أربعة نساء إلى الحبشة. ومع حسن استقبال أصحمة النجاشي لهم، تبعهم جمع آخر من المسلمين في العام المقبل. وهو ما أزعج أهل قريش، فأرسلوا وفداً إلى النجاشي يطالبونه بإعادة المهاجرين. وبدلا من الانصياع إلى طلب الوفد القريشي، دعا النجاشي إلى مناظرة بين وفد قريش وبين المسلمين وعلى رأسهم جعفر بن أبي طالب. فيلقي جعفر بن أبي طالب خطاباً يعد من الأقوى في تاريخ الرسالة، بحضور النجاشي. فيقر النجاشي بأنه لن يقوم بتسليم المهاجرين المسلمين، ويرسل وفد قريش إلى مكة خالي الوفاض. وفي عام 628، يرسل الرسول ﷺ رسولا إلى النجاشي يدعوه إلى الإسلام. فيستجيب النجاشي ويعتنق الاسلام. وعندما أبلغ الرسول ﷺ بوفاة النجاشي، أقام صلاة الغائب عليه في المدينة.[44] وبذلك كان احتضان ملك مسيحي للمسلمين المهاجرين، ومن ثم دخوله في الإسلام سببا في تهييئ الأجواء لعلاقة متقاربة ودافئة بين المسلمين والمسيحيين في الفترة الأولى للتاريخ الإسلامي.

الحدث الرابع هو سماح النبي ﷺ للوفد المسيحي القادم من منطقة نجران في عام 627 أو 628 بإقامة صلاتهم في المسجد النبوي. ووفقا للمصادر، فإن الوفد أتى إلى المدينة المنورة لإبرام اتفاق سياسي، وبعد تأدية النبي لصلاة العصر، طلب الوفد منه الإذن للعبادة. فيخبرهم ﷺ أنه بإمكانهم أن يؤدوا عبادتهم في نفس المكان الذي صلى فيه. ثم تدور المفاوضات السياسية بين الطرفين. ويرفض وفد نجران الدعوة إلى الإسلام. ويدور خلاف حول قضايا التثليث، والصليب

ولحم الخنزير. ويعود وفد نجران دون اتفاق. ومع ذلك، فإن السماح للمسيحيين بالتعبد في أماكن عبادة المسلمين، ما يزال يذكر في مصادر التاريخ كمثال رائع على التسامح الديني وحسن العلاقات الإسلامية المسيحية.[45]

أما الحدث الخامس المهم في هذا السياق فيقع بعد فتح مكة المكرمة. فوفقا لما رواه الأزرقي، دخل محمد ص، مكة المكرمة فاتحاً في عام 630. وكان أول ما فعله هو دخول الكعبة والأمر بتطهيرها من جميع الأصنام. لكنه وضع يده على صورة وأخبر صحابته أن يتركوها كما هي. هذه الصورة، كانت تمثل السيدة مريم عيها السلام تحمل طفلها (عيسى عليه السلام) بين ذراعيها.[46] وأصبح هذا الحدث مرجعا تاريخيا هاما للدلالة على وجوب حماية أماكن العبادة المسيحية، وهو ما حرص عمر بن الخطاب على تطبيقه عند دخوله القدس.

ونضيف لهذه السلسلة من الاحداث المراسلات التي وقعت بين النبي ﷺ والملك البيزنطي هرقل، والتي سوف نتناولها لاحقا في هذا الفصل. إن هذا التعاطف والقرب مع المسيحيين وضع الأساس لوقوف المسلمين مع الدولة البيزنطية المسيحية ضد الساسانيين، في بادئ الأمر. وفي ضوء ذلك، كان المسيحيون و«الروم» المذكورون في القرآن متوحدين مع البيزنطيين. ولكن على الرغم من هذه التطورات، فإن الجدل المسيحي المناهض للإسلام بدأ منذ القرن الثامن، وحافظ على نفس الحدة والعنف في القرون الوسطى. ومع الأسف، لم يكن القرب الجغرافي أو تعدد مصادر المعلومات كافيا لتصحيح التصورات عن الإسلام.

اشتد الجدل اللاهوتي المعادي للإسلام في القرنين الثامن والتاسع. وكان من أوائل من تناول الاسلام والقران والنبي محمد ﷺ من علماء اللاهوت المسيحيين: بيدا (المتوفى عام 735)، ويوحنا الدمشقي (المتوفى عام 749) والمتتلمذ على يديه ثيودور أبو قرة (المتوفى عام 820 أو 830).[47] وكانت كتابات يوحنا الدمشقي من الأهم من حيث موضوع بحثنا. فقد أصبح الدمشقي على مر العصور الوسطى رمزا للتصور المسيحي الشائع عن الإسلام. الدمشقي، صاحب أعمال هامة في علم اللاهوت المسيحي الشرقي، وكان يعمل مسؤولا في قصر السلطان الأموي. وكان والده سيرجيوس منصور، مسؤولا عن الشؤون المالية للقصر. إلا أن الدمشقي قرر الانزواء في القدس في عام 720، واستخدم في كتاباته لأول مرة صفة «الفساد الإسماعيلي» في حديثه عن الدين الإسلامي. هذا المفكر المسيحي المؤمن بأن العرب ينحدرون من نسب إسماعيل عليه السلام دافع

عن فكرة أن الإسلام مذهب منحرف عن المسيحية ولم يأتِ عن طريق الوحي الإلهي. كما اعتبر أن محمد ﷺ يدعي النبوة كاذبا. وادعى أن الرسول قد اطلع على الانجيل والتوراة وألف مذهبا جديدا بالتعاون مع رجل ديني من الاريين، (في إشارة إلى بحيرة الراهب).[48] كما اعتبر الدمشقي أن الإسلام جاء «نذيراً بنزول الدجال». وانتشر هذا الاتهام الثقيل والموقف المتدهور انتشارا كبيرا في العصور الوسطى وما زال متداولا حتى عصرنا هذا.[49]

وعلى غرار ذلك، اشتهر اللاهوتي المسيحي أبو قرة، الذي كتب أعماله باللغات العربية واليونانية والسريانية. وقد شارك في مناظرة في حضور الخليفة العباسي المأمون، قرابة عام 824، ضد رجال الدين المسلمين، وتناول ما دار في تلك المناظرة باللغة العربية في كتاباته التي ما زالت متداولة حتى اليوم. ويظهر من خلال كتاباته، أن العلماء المسلمين والمسيحيين في القرن التاسع كانوا يمتلكون معرفة مفصلة عن ديانات بعضهم البعض، ولم يتجنبوا الدخول في مناظرات ونقاشات حامية الوطيس. ومن اللافت، قدرة اللاهوتيين المسيحيين مثل يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرة، على المشاركة في مثل هذه النقاشات والاحتفاظ بأعمالهم المكتوبة والتعبير عن معتقداتهم أمام مجتمعاتهم المسيحية ونظرائهم المسلمين بحرية تامة، على الرغم من الاختلافات في المعتقدات الدينية الأساسية. وهي حقائق لها دلالاتها القاطعة من حيث الحريات الدينية والتعددية الثقافية. وفي المناظرة، يقدم ابو قرة، وأستاذه الدمشقي إجابات مختلفة على الانتقادات الموجهة من المسلمين حول عقيدة التثليث. وبقدر ما يفهم من كتاباته، فقد أخطأ أبو قرة في بعض الاقتباسات من القران وأخطأ في تفسير بعض الآيات، وتلقى على إثر ذلك الكثير من النقد، ما أسقطه في موقف صعب في المناظرة التي كانت تجري بحضور الخليفة. لكن مع تقدم النقاش طور أبو قرة أساليبه الخاصة للحوار وبدأ بإعطاء إجابات أكثر تفصيلا للأسئلة الصعبة.[50]

وقد أصبح الإسلام والمسلمون في مثل هذه الكتابات هدفا لهجمات عنيفة شنها اللاهوتيون المسيحيون. وهذا لا ينفي وجود بعض التحليلات والكتابات المغايرة، التي ظهرت من حين لآخر. ومن أبرز هذه الكتابات ما كتبه المؤرخ الأرمني المسمى سيبيوس، في كتابه «التاريخ الأرمني»، حيث ورد ذكر محمد ﷺ في احدى فقراته. ويقدّر أن يكون الكتاب قد خطّ في عام 661، وبذلك يكون أول المصادر غير الإسلامية التي وصفت النبي وذكرته. ويتناول كتاب سيبيوس في فصله الثاني والأربعين، انهيار الدولة الساسانية والعلاقات بين اليهود والإسماعيليين (أي العرب المنحدرين من أحفاد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام)، وبداية الصراعات بين البيزنطيين والعرب، والتدهور

والانهيار التدريجي للدولة البيزنطية. وفي هذا الفصل، يشير سيبيوس إلى فترة ظهور النبي ﷺ مقدما صورة أكثر موضوعية وإيجابية بالمقارنة مع الأعمال الجدلية الأخرى في تلك الفترة:

«في هذا الوقت، يظهر من بين أبناء اسماعيل، شخص اسمه «محمد» يعمل في التجارة، ليدعو الناس إلى الحقيقة بأمر من الرب. ويعرفهم على إله إبراهيم، وهو على دراية تامة بالتاريخ (النبوي) لموسى. ولأن هذا الأمر جاء من سلطة عليا، فقد تمكنوا من التوحد على دينه. وتخلوا عن معتقداتهم الكاذبة، واتجهوا إلى الرب (الحي) الذي كان يعبده ابراهيم وأسلافهم. وقد أمرهم محمد بعدم أكل لحم الميتة وترك شرب الخمر، وترك الكذب، وترك الزنا. وقال: «أقسم أن الرب وعد إبراهيم وذريته هذه الأرض. وقد حقق الرب وعده حبا في اسرائيل. ولكن أنتم الآن أبناء إبراهيم، وها هو الله يفي بوعد إبراهيم وذريته. فقط أحبوا رب ابراهيم بصدق واذهبوا وخذوا الأرض التي وهبها الله لإبراهيم. وفي المعركة لا يستطيع أحد هزيمتكم، لأن الله معكم.»[51]

وبعد هذا الوصف، يخبرنا سيبيوس أن العرب -الذين يشير إليهم بصفتهم أبناء إسماعيل- قد خرجوا من شبه الجزيرة العربية باتجاه فلسطين/أرض اسرائيل، ليشنّوا حربا ضد اليونانيين (الروم)، أي الدولة البيزنطية، لأنها رفضت تسليمهم الأرض التي وعدهم الله. وبغض النظر عن مدى مصداقية كلماته بالمعيار التاريخي، إلا أن ذكر سيبيوس كمؤرخ مسيحي لبعثة محمد ﷺ وحقيقة توحد العرب تحت قيادته، والإشارة إلى العرب على أنهم أحفاد إبراهيم عليه السلام لهي نقاط مهمة في التاريخ الديني المسيحي، بلا شك. إلا أن هذا الخطاب وهذه الإشارات التاريخية المشتركة تبدأ بالانحسار والتراجع أمام طغيان الجدل المسيحي المناهض للإسلام والمبني على فكرة أن الإسلام دين مزيف.

وعلى الرغم من الجدل اللاهوتي، لم يكن المسيحيون الشرقيون يشعرون بحالة من الرفض التام أو الصراع مع المسلمين. ونرى أوضح مثال على ذلك، في الموقف الذي اتخذه العرب المسيحيون ضد الغزاة الأوروبيين خلال الحروب الصليبية. فلم يمل العرب المسيحيون الذين عاشوا بسلام مع المسلمين تحت حكم المماليك إلى التعاون مع الصليبيين المعروفين باسم «الفرنجة». بل فضلوا الحفاظ على استقلاليتهم في ظل الإدارة الإسلامية، وحفظ السلام المحلي، على الانحكام إلى

كنيسة أجنبية بعيدة. ولذلك اختاروا الوقوف في صف المسلمين أو البقاء على الحياد، إلا في بعض الاستثناءات النادرة.[52]

وقد أدى تعاطي الإسلام مع أديان أهل الكتاب دورا هاما في خلق مثل هذه المواقف. فعلى الرغم من انتقاد الإسلام لعقيدة التوحيد لدى اليهود والمسيحيين، إلا أنه منحهم وضعا قانونيا استثنائيا وحمى حرياتهم الدينية. هذه السياسة التي كانت الأولى من نوعها في تاريخ الأديان، ساعدت على تحقيق انتشار سريع للإسلام في المناطق الخاضعة للسيطرة المسيحية وخففت جزئيا من معارضتها. وفي موقفه ضد اليهودية، أكد الإسلام على عالمية عقيدة التوحيد، وعدم اقتصار الوحي الإلهي على قومية معينة. لذلك، كان من الطبيعي أن يواجه انكار الإسلام لفكرة «شعب الله المختار» التي يؤمن بها اليهود، مدعاة لسخط ومعارضة رجال الدين لديهم. وكذلك كان رفض الإسلام، لمنطق الكنيسة الكاثوليكية التي تقدم نفسها وسيطا اساسيا بين العبد وربه، سببا في تلقي الإسلام للكثير من الهجمات. وكانت أوروبا تنظر إلى الاسلام في العصور الوسطى باستخفاف وابتذال، تماما كنظرة مشركي مكة له على أنه «دين العوام وأراذل المجتمع».

التحدي السياسي

وخلال فترة قصيرة، بدأ الشعور بالتهديد السياسي للإسلام يتشكل لدى الأوروبيين، ليضاف إلى التحدي الديني اللاهوتي. وكان وصول الفتوحات الإسلامية إلى أطراف الشواطئ الأوروبية أحد أهم العناصر المعززة لهذا الشعور بالتهديد. وأصبحت فعالية وانتاجية الهياكل العسكرية والسياسية للدول الإسلامية مصدرا للإعجاب والقلق في الوقت ذاته بالنسبة للأوروبيين. وكان انتشار العدالة والرفاه وكثرة الفتوحات مسببا لجدل حول «النظم المثلى»، وهو ما عزز الشعور بالقلق تجاه النظم السياسية المتبعة في أوروبا. وقد حافظت نماذج الإدارة السياسية التي طرحتها الإمارات والممالك والإمبراطوريات الإسلامية على شكلها وهياكلها حتى نهايات القرن السادس عشر، كما أثرت على الهياكل السياسية الأوروبية.

وإذا ما قارننا ذلك مع انتشار المسيحية، نرى أن الإسلام حظي بتجربة فريدة. فقد استغرق تحول أوروبا لقارة مسيحية ما يقارب الألف عام. فقد واجهت المسيحية مقاومة قوية في شمال أوروبا، وخاصة شمال إنجلترا، حتى منتصف القرن التاسع. حيث رفضت تلك المناطق التخلي عن

تقاليدها السائدة قبل المسيحية. وعلى النقيض من ذلك، نرى أن الإسلام انتشر بسرعة منذ القرن الثامن، وأخضع لسيطرته منطقة جغرافية واسعة جدا. إن وصول الجيوش الأموية إلى جنوب أوروبا في عام 711 يعطينا فكرة عن سرعة وتيرة هذا الانتشار. فبينما وصل انتشار الرقعة الاسلامية في عهد الأمويين (661-750) والعباسيين (750- 1258) إلى شمال أفريقيا وبلاد الرافدين وإيران وخراسان، توسعت الرقعة لتشمل البلقان والأناضول وآسيا الوسطى وأواسط أفريقيا في عهد دولة السلاجقة الكبرى (1038- 1157) والدولة السلجوقية الأناضولية (1076-1308)، والدولة العثمانية (1299-1908).

وقد أدى هذا الانتشار السياسي والجغرافي السريع إلى انتشار الذعر في العالم المسيحي الغربي، وعزز الاعتقاد باقتراب نهاية العالم. وكان سقوط الأراضي التابعة لرعاية الدول المسيحية تحت سيطرة المسلمين سببا لممارسة الكنيسة الكاثوليكية المزيد من الضغوط على الحكام الأوروبيين. ويمكن القول بأن ادعاءات انتشار الإسلام بالقوة والعنف واعتباره «دين السيف»، كان حجة مقنعة بالنسبة لأوروبا في ذلك الوقت. وشاع استخدام عبارة «التهديد الإسلامي القادم من الجنوب» بشكل فعال خلال التجهيز للحروب الصليبية. وهكذا يكون الغرب الذي لم يكن يرى الاسلام سوى دين منحرف، ولا في محمد ﷺ غير ساحر ومدعٍ للنبوة، قد اختلق حجتين رئيسيتين لتفسير الانتشار السريع والقوي للإسلام؛ الا وهما العنف والجنس.

فخلال فترة قصيرة، أضيف إلى ادعاءات اجبار محمد ﷺ الناس على الدخول في الاسلام، وقتله لمن يرفض ذلك، روايات أخرى متعلقة بالسحر والجنس. وكانت الادعاءات تقول بأن محمد ﷺ، كان يستخدم السحر للتأثير على العرب والبدو المتخلفين عقلياً لدخول دينه، ويجذب الرجال إلى دينه بمنحهم جميع أنواع الحرية الجنسية وحق التصرف بالنساء، ووعدهم في هذا العالم بالجاريات، وفي الجنة بالحوريات. ونحن نرى أن الروايات المتداولة حول الجنس كانت تركز على تشويه شخصية محمد ﷺ بشكل قوي ومكثف. فشاعت فكرة أن محمد ﷺ قد تزوج أكثر من امرأة واحدة وتم تصويره على أنه مائل للشهوات (حاشاه) دون تناول الحقائق في إطار سياقها التاريخي والاجتماعي، وقد أثار موضوع زواج محمد ﷺ للسيدة عائشة في سن مبكرة، الكثير من الجدل. وبهذا أصبحت الصورة المشوهة لمحمد ﷺ ومواضيع العنف والجنس هي العناوين الرئيسية لصورة الإسلام على امتداد العصور الوسطى. واللافت في الأمر أن هذين العنصرين لا يزالان اساس

الحملات الدعائية المستخدمة ضد المجتمعات الإسلامية والعربية، حتى اليوم، بدءا من الرسوم المسيئة للرسول ﷺ وحتى أفلام هوليوود.

تصور التهديد الثقافي

وبعد القرنين التاسع والعاشر، يضاف إلى التصور حول العالم الاسلامي، عنصر التهديد الثقافي، جنبا إلى جنب مع عنصري التحدي اللاهوتي والسياسي. ففي هذه الفترة، حققت الحضارة الإسلامية تقدما هاما في مجالات العلم والفكر والفن؛ عن طريق الاستفادة من الارث العلمي والذي سبق الاسلام لخلق توليفة جديدة خاصة. وحتى منتصف القرن السادس عشر، كان العالم الاسلامي يحتضن أكبر مراكز العلم والفكر في العالم. وكانت العائلات اليهودية والمسيحية في الأندلس تفضل ارسال أبنائها إلى المدارس الإسلامية ومراكز البحوث للحصول على تعليم جيد. وشاعت اللغة العربية بين اليهود والمسيحيين كلغة للعلم والفكر. ويظهر ذلك بشكل جلي في اختيار علماء دين يهود معروفين مثل ابن ميمون (المعروف أيضا باسم ميمونيديس) اللغة العربية لكتاباتهم ومؤلفاتهم. وبدأ الفكر والثقافة الإسلامية بنشر تأثيره مبكرا في أوائل القرن التاسع، خاصة في قطاع المتعلمين في جنوب أوروبا. حيث يتناول أسقف قرطبة هذا الموضوع بنوع من اللوم والتوبيخ، في عام 854، بقوله:

> *«أخوتي المسيحيون يستمتعون بالشعر وقصص العشق العربية. ويدرسون أعمال الفلاسفة المسلمين، ليس للرد عليهم، بل لتعلم اللغة العربية وممارستها بطلاقة. هل تجد اليوم من يقرأ الشروح اللاتينية لكتبنا المقدسة خارج أسوار الكنائس؟ من يقرأ الإنجيل وقصص الأنبياء والحواريين؟ وحاسرتاه! الشباب المسيحيون المعروفون بمهاراتهم لا يعلمون لغة سوى العربية، ولا يطلعون على أدب غير الأدب العربي. ويقرأون الكتب العربية بعناية فائقة وحماس. وينفقون أموالا طائلة على اقتناء الكتب العربية ويمطرونها بالثناء».*[53]

ومع بداية القرن الحادي عشر، وانتشار حركة ترجمة الكتب العربية في الفلسفة والعلوم إلى اللاتينية، تضاعف أثر الفكر الإسلامي والثقافة الاسلامية على أوروبا. وكان من الطبيعي أن يطلع العديد من المفكرين اللاتينيين على أعمال فلسفية لاتينية من ترجمة كتابات الفلاسفة المسلمين من

أمثال الكندي، والفارابي، وابن سيناء، والغزالي، وإخوان الصفا، وابن رشد، وابن باجة، وابن طفيل وأبو بكر الرازي. حيث لم يكن من الممكن التغاضي عن آراء المفكرين المسلمين في المسائل الفلسفية الهامة. ويذكر في هذا الصدد، أن أحد أهم المفكرين الدينيين في العصور الوسطى، توما الأكويني المعروف أيضا بلقب «غزالي الغرب»، قد استشهد بآراء ابن سينا وابن رشد في كتابه (سوما ثيولوجيا)، في أكثر من مائتي موقع.

ويمكن رصد العديد من جوانب التأثير الفكري للفكر الإسلامي على المثقفين اللاتينيين ورجال الدين. ومن ذلك ظهور حركة فكرية معروفة باسم «ابن الرشدية» نسبة إلى ابن رشد، في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهو ما تسبب في موجة عارمة من المناظرات الحادة والاستقطاب بين العلماء والدارسين في أوروبا. وهو ما أثار استياء تيمبير، أسقف باريس، الذي كان يرى أن أفكار ابن رشد (المعروف في القرون الوسطى باسم «الشارح») تشكل تهديدا على اللاهوت المسيحي وبالتالي على سلطة الكنيسة الكاثوليكية. فأصدر بيانا في عام 1217، يهاجم فيه ابن رشد وأتباعه اللاتينيين، متهما إياهم بالضلال. كما بين في المادة رقم 219 من هذا البيان أسباب ضلال الحركة «الابن رشدية» وفقا للاهوت المسيحي. ومن الظاهر أن الأسقف تيمبير كان مصمما على وضع حد لتأثير الفكر الإسلامي على العالم المسيحي، حيث جمع كتب ابن رشد في ساحة في باريس وقام بحرقها.[54]

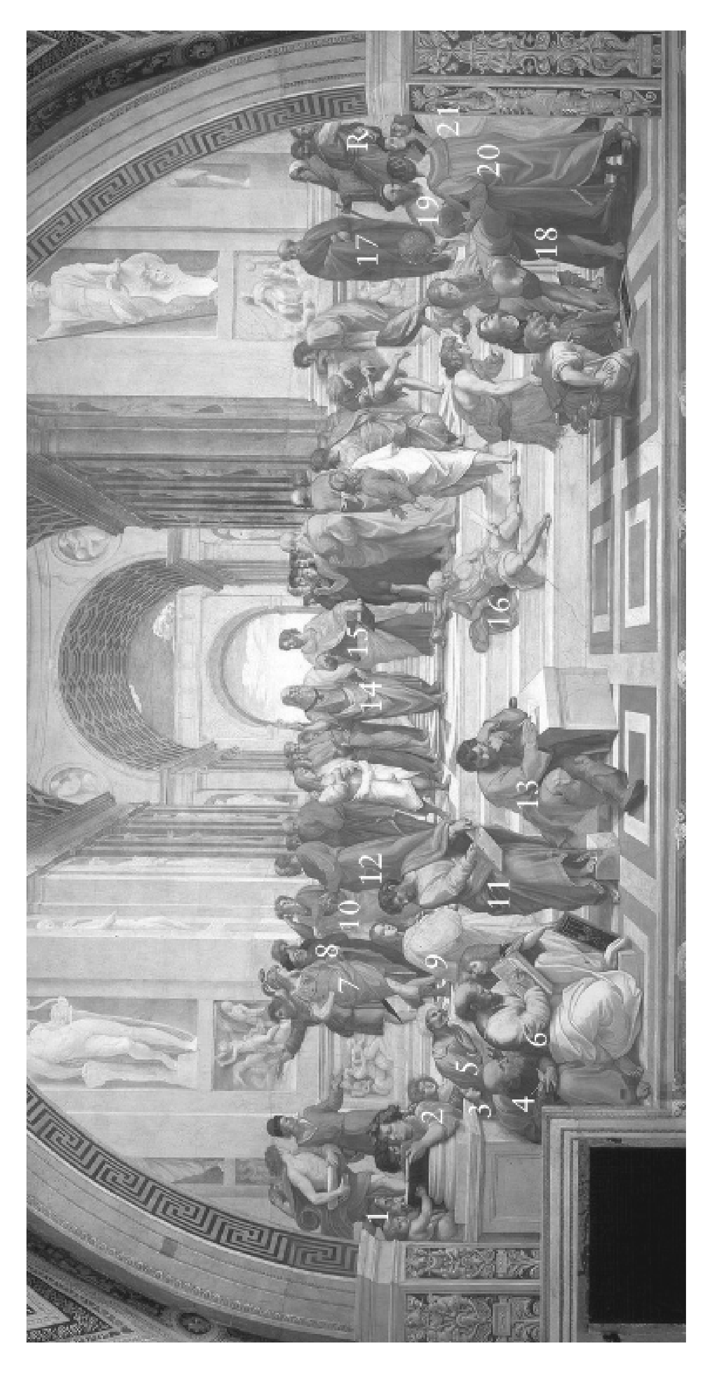
ونتيجة للتفاعل الثقافي الذي حدث في هذه الفترة في الأندلس، أي جنوب أوروبا، قام العديد من المفكرين الأوروبيين بالنقل عن العلوم الإسلامية والإرث التعليمي والفكري لدى المسلمين. وكانت انجازات العلماء المسلمين في مجالات البصريات والجراحة والفلك والرياضيات أساسا للثورة العلمية التي وقعت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فعلى سبيل المثال، استندت الجداول الفلكية الشهيرة لكبلر إلى جدول يعرف باسم «الزيج» قام بوضعه ابن شاطر وناصر الدين الطوسي.

وقد أثرت المؤسسات التعليمية الإسلامية ومدارس ومعاهد البحوث خارج المدارس وغرف الترجمة والمراصد والمستشفيات التي تعتبر أيضا مؤسسات للبحث العلمي، تأثيرا مباشرا على تطوير أنظمة الكليات والجامعات في أوروبا. على سبيل المثال، تم تطبيق «نظام الحرم الجامعي» لأول مرة في المدارس الإسلامية. وأخذت تطبيقات مثل الدكتوراه والمنصة ورداء الرتبة العلمية

(التخرج) أيضا من نظام التعليم الإسلامي.[55] ويروى أن ألبيرتوس ماغنوس، وهو أحد أعظم المفكرين الدارسين في ذلك العصر، كان يرتدي «زيّا عربيا» (ربما رداء التخرج أو الرتبة العلمية) عندما وصل إلى باريس عام 1245.[56]

وبهذا نلحظ الآثار العميقة التي تركتها الحضارة الاسلامية في مجال الفلسفة والفكر. وبالإضافة إلى ابن سينا وابن رشد، فقد ترجمت أعمال الكثير من الجوالة المسلمين من المفكرين والمثقفين، إلى اللاتينية، وتسببت في ظهور اتجاهات وحركات فكرية جديدة. ومن الأمثلة البارزة على ذلك رواية حي بن يقظان الفلسفية لصاحبها ابن طفيل، الذي يعتبر موجد تيار «اللاهوت الطبيعي»، التي ترجمت إلى اللاتينية على يد ادوارد بوكوك، في عام 1727، تحت عنوان «Philosophus Autodicticus» أي «الفيلسوف الذي علّم نفسه بنفسه».[57] وكان هذا العمل مصدر إلهام لفلاسفة معروفين مثل هوبيس، وللرواية الشهيرة المسماة «روبنسن كروزو» لصاحبها دانيل ديفو، والتي يشير المؤرخون إلى انها مستقاة من رواية حي بن يقظان. كما أن فلسفة «الحياة الفردية» التي وضعها ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» قد فتحت الباب لنقاشات وآراء مختلفة حول الحياة الفردية والعامة في المجتمع اللاتيني.

كما أن «الكوميديا الإلهية» لدانتي، والتي تعد واحدة من أهم الأعمال الأدبية واللاهوتية في العصور الوسطى، قد استقت من حادثة المعراج التي وقعت مع محمد ﷺ. حيث يؤكد الكاهن الإسباني والباحث في التاريخ الإسلامي ميغيل آسين بلاثيوس في كتابه المثير للجدل والذي نشره عام 1919 تحت اسم «الإسلام والكوميديا الإلهية»، أن دانتي قد استفاد بشكل مباشر من المصادر الإسلامية في تأليفه لكتابه الأشهر «الكوميديا الإلهية». ويشير بلاثيوس إلى أنه لا يمكن قراءة تصور دانتي في الكوميديا الإلهية للسماء والجحيم، والأعراف والرحلات بينها بمعزل عن الأحداث التي وقعت في حادثة المعراج.



تشير هذه القائمة اللي الشخصيات التي تم تجسيدها في لوحة «مدرسة أثينا». يظهر ابن رشد في العدد 5. أما الآخرون فهم بحسب الترتيب: 1: زينون الرواقي أو زينون الإيلي 2: أبيقور 3: فيديريكو الثاني دي مانتوفا 4: بوثيوس أو أناكسيماندروس أو إمبيدوكليس 5: ابن رشد 6: فيثاغورس 7: ألكيبيادس أو الإسكندر الأكبر 8: أنتيستنيس أو كسينوفون 9: هيباتيا (فرانشيسكو ماريا ديلا روفيري؟) 10: أسشينس أو كسينوفون 11: بارمينيدس 12: سقراط 13: هرقليطس 14: أفلاطون (ليونـاردو دافنشي) 15: أرسطو 16: ديوجين 17: أفلوطين

(دوناتيلو؟) 18: أقليدس أو أرخميدس مع الطلاب 19: سترابو أو زرادشت 20: بطليموس R: ابيليس (رفائيل) 21: بروتوجينيس (إيل سودوما، بيروجينو أو تيموتيو فيتي). مصدر الصورة: ويكيبيديا

ويشير ابن مسرة، وهو فيلسوف قرطبي مسلم صوفي، والفيلسوف والمفكر الأندلسي ابن عربي في كتابه «فتوحات مكية» إلى الأطر التي أنشأ عليها دانتي خياله الأدبي اللاهوتي في الرواية. ولا شك بأن دانتي يعتمد على المراجع الأساسية للمعتقد المسيحي، ويعكس التسلسل الهرمي للآخرة على أساس معتقدات الكنيسة. ولكن بلاثيوس، يرى أن دانتي قد استقى شخصياته الأدبية كالمسلمين وغيرهم من «الكفار والضالين» الملقون في الجحيم، بأسلوب متأثر تأثرا عميقا من الثقافة الإسلامية.[58]

كما أن المفكرين اليهود، الذين كان ينظر إليهم بازدراء وكثيرا ما كانوا يلاحقون في أوروبا خلال العصور الوسطى، قد أخذوا نصيبهم من التأثر بالفكر الإسلامي. ومن بين المفكرين اليهود الذين تأثروا بمبدأ التفكر لدى المسلمين، وألهموا الفكر اليهودي في القرون الوسطى؛ ابن ميمون (توفي عام 1204)، مؤلف كتاب الفلسفة المعروف «دلالة الحائرين»، وسعدية غاون (توفي عام 942)، وسليمان بن جيبيرول (توفي عام 1070)، بحي بن باقودا (توفي في أواسط القرن الحادي عشر) وابن كمونة (توفي عام 1284)، الذي ألف شرحا قيّما لكتاب «حكمة الإشراق» لصاحبه السوهروردي.

ويستمر هذا التأثير الثقافي العميق حتى العصر الحديث. فقد أثر كبار كتاب الأدب الفارسي مثل عمر الخيام وسعدي الشيرازي وحافظ على الحركة الرومانسية، التي ظهرت كرد فعل على العقلانية الأوروبية. ويمكن أن نلحظ التأثير ذاته في أعمال إيمرسون وثوريو، الفيلسوفين الأكبر تأثيرا في الفكر الأمريكي والذين ارتبط اسمهم بحركة «الفلسفة المتعالية».[59] وفي العصر الحديث، ظلت الأعمال الرئيسية للأدب العربي والفارسي مؤثرة في الغرب. فقد حافظت قصص حكايات ألف ليلة وليلة وعلاء الدين والمصباح السحري، وسندباد، وشهرزاد وعلي بابا والأربعون حرامي على موقعها في الأدب الغربي المعاصر.

وعلى الرغم من كثافة هذا التفاعل الثقافي، إلا أن خشية أوروبا من التهديد اللاهوتي والسياسي لم تفقد هيمنتها على التصور الأوروبي للإسلام في العصور الوسطى. وبرز في عصر

النهضة موقف أوروبي يفصل بين الإسلام كدين والإسلام كثقافة وحضارة. فبينما كان الأوروبيون يتطلعون إلى الحضارة والثقافة الاسلاميين بإعجاب وتأثر، واجهوا الإسلام كدين بالعنف والشدة.

وقد اكتسب هذا التمييز زخما وحدّة لدى الأوروبيين، حتى أن بعضهم ممن يملك معرفة قليلة بالإسلام، كان يؤمن بأن نجاحات الحضارة الإسلامية جاءت عنوة عن الإسلام. بالإضافة إلى أن أحد المفكرين المدرسيين، روجر بيكون (توفي عام1294)، لم يستطع التزام الصمت حيال تأثير الفلاسفة الإسلاميين، فادعى أن الفارابي وابن سينا يخفيان اعتناقهما المسيحية، واضطرا إلى التعمد سرا، والتظاهر بالإسلام لحماية نفسيهما من عنف المسلمين. وقال بيكون، أنه لا يمكن لعاقل أن يظن بأن فلاسفة من الطراز الأول مثل الفارابي وابن سينا يدينان بالإسلام. وحتى أن هذا التصور المضطرب للعلاقة بين الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية لا يزال ظاهرا في التصور الغربي الحالي للإسلام. وهكذا، فإن أساسات الشعور الغربي بكون الإسلام تهديدا لاهوتيا وسياسيا وثقافيا قد وضعت منذ القرنين الثامن والتاسع، مع تكثف العلاقات بين الحضارتين، وذلك على الرغم من أن تلك الفترة شهدت علاقات ثنائية وتواصلا كبيرا بين المجتمعات الإسلامية والبيزنطية.

مسألة استدامة الحضارات

تتلقى المجتمعات خلاصة التراث المعرفي الذي أنتجه الأسلاف بنظرة نقدية ، وتتشكل منه توليفات جديدة لتنتج تجربة حضارية على المستوى العالمي. فعلى عكس «الحضارات المحلية» التي نشأت في مصر القديمة والهند والصين وأزتيك والانكا، اهتمت الحضارتان الاسلامية والغربية بالتراث والتراكمات الثقافية والفكرية للثقافات الأخرى، وعرفتا نفسيهما على أنهما حضارتان عالميتان. وكان هذا أحد الأسباب الرئيسية لاستمرار التوتر بين الحضارتين الإسلامية والغربية؛ فلم تكتف أي منهما بالدور المحلي على الصعيد العرقي والثقافي والديني، كما حاولتا بناء «قواعد لحضارة عالمية». والإسلام والغرب يدركان ادعاءات بعضهما العالمية.

إن مفهوم الحضارة هو تجسيد «النظرة إلى العالم» في إطار من الزمان والمكان، أي انعكاس تطبيقاته في سياق تاريخي وجغرافي. وبهذا المعنى الواسع، فإن مفهوم الحضارة يشمل جميع العناصر المادية والروحية للحياة البشرية؛ من الفكر والعلم والفن والعمارة والإدارة والإنتاج الاقتصادي والتشارك والعادات والمعتقدات وما إلى ذلك. وفي حين أن الإنسانية هي القاسم المشترك

بين جميع البشر، فإن الحضارات توفر أطرا مختلفة للهوية والانتماء. وبهذا المعنى، يمكننا أن نتحدث عن تجارب مختلفة ومتزامنة للحضارتين الإسلامية والغربية.

فكل تجربة حضارية لها سماتها الخاصة، حتى لو كانت تهدف إلى الوصول لنموذج عالمي مثالي. وإلا فلن يكون هناك مجال للتفريق بين الحضارات المختلفة. فجميع العناصر الدينية والسياسية والاقتصادية والفنية والعلمية والاجتماعية المنضوية تحت عنوان الحضارة الإسلامية، تحمل صبغة المبادئ التأسيسية للحضارة الإسلامية. والتجارب الحضارية المتزامنة قد تحمل نفس المبادئ، إلا أن انعكاس تطبيقات هذه المبادئ في البعد الزماني المكاني، يحمل طابعا فريدا لدى كل حضارة.[60]

وعلى هذا الأساس، يمكن ملاحظة تأثيرات الثقافتين الساسانية والبيزنطية على الحضارة الاسلامية في بداية ازدهارها في القرنين الثامن والتاسع. فقد اتبعت المجتمعات الإسلامية التي امتدت إلى الأراضي ذات الجذور والتقاليد الإيرانية القديمة والرومانية-البيزنطية، سياسات ثقافية مرنة سمحت بالتأثر من هذه الثقافات على صعيد السياسة ونظم إدارة الدولة والدبلوماسية والعلم والفنون. وقد ساهمت مناظرات فلاسفة الإسلام الأوائل مع علماء اللاهوت المسيحيين في تشكيل علم الكلام الكلاسيكي لدى المسلمين. كما أن المترجمين السريانيين والعرب المسيحيين، الذين ترجموا الأعمال اليونانية القديمة إلى العربية، كان لهم أيضا اطلاع واسع على علم الفلسفة والكلام. وكان الفارابي الذي يعتبر المعلم الثاني بعد أرسطو (المعلم الأول) قد تتلمذ على يد يوحنا ابن حيلان (توفي عام 910) وأبو بشر متى بن يونس (توفي عام 940)، وهما من العلماء المسيحيين الرواد في بغداد. وبالمثل، فإن طالب الفارابي الشهير يحيى بن عدي المنطقي (توفي عام 984)، كان مسيحيا من طائفة المونوفيزيت. وكان أبو سليمان السستاني (توفي قرابة عام 1000) وهو تلميذ يحيى بن عدي وأستاذ أبو حيان التوحيدي (توفي عام 1023)، أحد أهم الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفارابي.

لقد كان التفاعل الكبير والحوار مع المسيحيين في عصر محمد ﷺ مشكلاً أساسياً لأرضية العلاقات التاريخية والأيديولوجية للعلاقات الإسلامية البيزنطية. وبحسب بعض التخمينات التاريخية، فإنه وعند مجيء الإسلام، كان العالم العربي الشرقي يضم حوالي 15 مليون مسيحي وحوالي مئتي ألف يهودي. وانخفض عدد المسيحيين العرب بدخول بعضهم في الإسلام، إلا أن

بعض المجتمعات المسيحية فضلت البقاء على المسيحية. ومن الخصائص النموذجية لهذه الفترة، استئمان 200 مسيحي على العمل في قوات الأمن في المدينة المنورة خلال زمن معاوية.

العلاقات الإسلامية البيزنطية

ونرى أيضا بدء نشوء العلاقات الدبلوماسية مع الدولة البيزنطية قبل وفاة محمد ﷺ، وتتمثل بوادر هذه العلاقة في إرسال السفراء والرسائل إلى الإمبراطور البيزنطي هرقل (610-641). وبعد التوقيع على معاهدة الحديبية مع أهل مكة، أرسل النبي رسائل إلى الرؤساء والملوك. وبحسب ما وثقته المصادر الإسلامية، فإن الرسالة القصيرة التي أرسلت عام 628 إلى هرقل، كانت على الشكل التالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد، عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم. سلام على من اتبع الهدى. أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين. فإن توليت، فعليك إثم الاريسيين. ***{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}*** *»*.[61]

إن هذه الرسالة، التي تشكل الخطوة الأولى من العلاقات الدبلوماسية الإسلامية-البيزنطية، ترسم ايضا اطارا للحوار الديني والتواصل بين الإسلام والمسيحية. وتدعو الآية رقم 64 من سورة آل عمران المرفقة في آخر الرسالة إلى التقاء المسيحيين والمسلمين على «كلمة مشتركة»، أساسها رفض الشرك وإقامة العدل بين الناس. وتشير كتب التفسير الكلاسيكية إلى موقع هذه الآية الكريمة في رسم العلاقات الإسلامية المسيحية.[62]

وإلى جانب العلاقات الثقافية والدبلوماسية، كان لحدثين عسكريين في فترة حياة الرسول ﷺ أهمية كبرى في العلاقات الإسلامية البيزنطية. كان أولهما، مقتل الحارث بن عمير الأزدي، الذي أرسله الرسول ﷺ، إلى الأمير الموالي للدولة البيزنطية شرحبيل بن عمرو الغساني. وكان في ذلك انتهاك لمبدأ الحصانة الذي يتمتع به الرسل والسفراء، مما استدعى إرسال الجيش الإسلامي المؤلف من 3 آلاف جندي إلى الأراضي البيزنطية في عام 629، في غزوة مؤتة. وكانت غزوة مؤتة غزوة عسكرية ضد البيزنطيين لضمان الاستقلال السياسي والأمن للوجود الإسلامي الذي بدأ يتشكل في

شبه الجزيرة العربية (الحجاز). وقد فقد المسلمون ثلاثة قادة مهمين في معركة مؤته، واضطروا للانسحاب بأمر خالد بن الوليد. وكان الحدث العسكري الثاني مع الدولة البيزنطية في غزوة تبوك عام 630. ولكن لم يتقاتل الجيشان في هذه الغزوة، وعاد الجيش الإسلامي الذي كان قوامه ثلاثين ألف جندي إلى المدينة المنورة دون قتال. وعلى الرغم من عدم وقوع الحرب بين الطرفين، إلا أن معركة تبوك تعد انتصارا سياسيا وعسكريا هاما للمجتمع الإسلامي الجديد.[63]

واستمرت العلاقات السياسية والدبلوماسية مع الدولة البيزنطية في فترة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين. ففي زمن الخليفة عمر بن الخطاب انضمت الأراضي السورية والفلسطينية إلى العالم الإسلامي. وعلى إثر ذلك أرسل الإمبراطور البيزنطي هرقل، إلى عمر بن الخطاب العديد من الهدايا والسفراء، في محاولة لتحسين العلاقات معه. ووفقا للطبري، فقد أرسل هرقل إلى سيدنا عمر يسأله أسئلة من بينها، أن يلخص العلم كله في جملة واحدة، وعن الموجود الذي يحمل بطياته كل الموجودات، وعن الحد بين الحقيقة والباطل، وعن المسافة بين الأرض والسماء. ويروى أن زوجة عمر رضي الله عنه أم كلثوم قد أرسلت الهدايا لزوجة الإمبراطور مارتينا، التي ردت عليها بالمثل.[64] وقد تبادل الخلفاء المسلمون والحكام البيزنطيون الهدايا والرسائل بكثرة في هذه الفترة.

وفي العصر الأموي، استمرت العلاقات مع «الروم» أي البيزنطيين، في مجالات الغزو والحروب والدبلوماسية والتفاعل الثقافي. ففي زمن معاوية، حاصرت الجيوش العربية القسطنطينية لمدة أربع سنوات، حتى عام 678. إلا أنها لم تتمكن من فتحها. وعلى إثر الخسائر التي تكبدها في الأناضول ولبنان، اضطر معاوية للانسحاب وإبرام اتفاق مع الإمبراطور البيزنطي. ووفقا لهذا الاتفاق الذي كانت مدته ثلاثين عاما، تعهد معاوية بإعطاء ثلاثة آلاف دينار وخمسين أسيرا وخمسينا من الخيول العربية سنويا إلى الإمبراطور البيزنطي. وتشير مصادر التاريخ الإسلامي عن تبادل معاوية والامبراطور البيزنطي للرسائل والهدايا والحوارات والألغاز. ويروى أن هرقل كتب إلى معاوية، يسأله عن أثمن الكلمات عند الله، وعن الكائنات الحية الأربعة التي جاءت إلى الأرض دون رحم، وعن الشخص الذي سار به قبره، وعن المكان الذي لم يرَ الشمس إلا مرة واحدة في الحياة. وبحسب رواية أخرى يسأل هرقل معاوية 60 سؤالا. فيطلب معاوية من ابن عباس المساعدة للرد على هذه الأسئلة «كي لا يكون المحمديون موضع سخرية أمام العيسويين».[65]

وتحمل هذه الروايات أهمية تاريخية، لإشارتها إلى أن العلاقات الإسلامية البيزنطية لم تكن تقتصر على الحروب والغزوات، بل كان هناك رغبة لتطوير علاقات دينية، وثقافية، واجتماعية، وما إلى ذلك. كما يلحظ استخدام «ارض الروم» للإشارة إلى الدولة البيزنطية. ويخبرنا اخوان الصفا في كتاب الرسائل، وتحت عنوان «مسائل النفس والعقل» أن الناس يعيشون في سجن البدن، ولا بد لهم من السير في طريق الحقيقة الإلهية والروحانية من أجل الانعتاق من هذا السجن. ويقدم الكتاب هذا التشبيه المذهل:

«ليس كل من يأتي إلى هذا العالم سجين عادي. فبعضهم، يأتي لإنقاذ سجناء اخرين، تماما مثل أولئك الذين يدخلون أرض الروم لإنقاذ السجناء المسلمين. وتلك الأنفس التي تسير على طريق النبوة لإنقاذ الأنفس الأسيرة لرغباتها الجسدية والشهوانية في سجن الطبيعة الغارق في بحر المادية».[66]

وهنا نرى أن استخدام الاستعارة البيزنطية (الروم) في نقاش فلسفي له دلالات هامة عن التصور الجغرافي الثقافي في العصر الكلاسيكي للعالم الإسلامي. وكما سنرى لاحقا، فإن العلاقة بين الإسلام والدولة البيزنطية لم تكن مبنية حصرا على الحروب والتسابق العسكري، على عكس ما يدعي بعض المؤرخين.

فترة المراسلات

في القرنين الثامن والتاسع، زاد التفاعل الحضاري في مجال الفكر الديني بشكل مضطرد، حيث كتب العديد من علماء اللاهوت البيزنطيون ضد الاسلام، واجتهد العلماء والفلاسفة المسلمون في الرد عليهم. كما شارك المسؤولون والإداريون المسلمون أحيانا في هذه المناظرات. فقد سجل التاريخ مناظرة وقعت في عام 639 أو 644 بين بطريق أنطاكيا إيوانس الأول وقائد عسكري مسلم كإحدى الأمثلة على هذا النوع من المناظرات الإسلامية البيزنطية.

وقد ذاع صيت عمر بن عبد العزيز خلال فترة حكمه القصيرة (717-720) كحاكم عادل وملتزم ورحيم، وقد انعكست هذه السمعة الطيبة التي عرف بها على علاقاته مع الإمبراطور البيزنطي ليون الثالث (717-741). حيث أدت المبادرات الدبلوماسية للإفراج المتبادل عن الأسرى

إلى إرسال السفراء وفتح قنوات جديدة للعلاقات. ووفقا للمصادر الإسلامية، فإن العلاقة الودية بين الحكام قد وصلت إلى مستوى غير مسبوق، حتى أن الإمبراطور ليون الثالث عندما علم بمرض الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب له رسالة أعرب فيها عن حزنه وأسفه لمرض الخليفة، وأرسل إليه واحدا من الأطباء المشهورين البيزنطيين. وقد كشف الطبيب تسمم الخليفة، الذي رفض بدوره تلقي العلاج، وأرسل إلى الإمبراطور البيزنطي يشكره، وأرسل الطبيب إلى بلده. وأشارت المصادر إلى أن رفض عمر بن عبد العزيز للتداوي لم يكن خشية من الطبيب البيزنطي، وإنما بسبب تدهور حالته النفسية بعد وفاة شقيقه وابنه وكاتبه.[67]

وتشكل المراسلات بين ليون الثالث وعمر بن عبد العزيز، بادرة العلاقات الأولى للحوار والجدل الديني الإسلامي المسيحي. حيث وجه عمر بن عبد العزيز في رسالته سلسلة من الأسئلة الهامة المنضوية على نقد اسلامي لبعض التعاليم المسيحية الأساسية، مثل عقيدة التثليث والتجسد والصلب وحياة الجنة والجحيم. وفي رده على الرسالة، استخدم ليون الثالث في الرد على الأسئلة أسلوبا قاسيا ومتعاليا ذي نبرة استبدادية. ويبدو أن الخطوط العريضة والنهج المتبعين في هذه المراسلات، التي يفترض أنها وقعت قبل عام 720، قد حددت الإطار الرئيسي للجدل الديني الذي سيتشكل في القرون التالية. وبينما كان عمر بن عبد العزيز يشير إلى تناقض المعتقدات والممارسات المسيحية الأساسية مع العقل والوحي القديم، كان ليون الثالث يرى أن دينا مستحدثا كالإسلام لا يملك الصلاحية لانتقاد الرسالة المقدسة التي جلبها ابن الله. كما كان الإمبراطور البيزنطي يتهم المسلمين بعدم فهم المسيحية، والاستدلال حصرا بالأدلة التي تنفع وتقوي حجتهم.

وتاريخيا، لا يمكننا التثبت من حقيقة هذه المراسلات، وحدوثها من عدمه. فلم تشر مصادر التاريخ الإسلامي إلى هذه الرسائل. أما في المصادر الغربية، فيشير المؤرخ الأرمني غيفوند في كتابه «التاريخ الأرمني» إلى هذه المراسلات. وقد جادل المؤرخون بأن الرسائل التي أوردها غيفوند لم تكن أصلية، بل دونت بعد سنوات من وقوعها. إلا أن الموضوعات التي تبرز في الرسائل والطريقة الجدلية المستخدمة تشكلان إشارات هامة للعلاقات الإسلامية البيزنطية والحوار الديني الإسلامي المسيحي المبكر.[68]

كما أن لشخصية الحاكمين المشاركين في هذا الحوار أهمية كبيرة في هذا السياق. حيث يعرف عمر بن عبد العزيز بأنه الخليفة المفضل والأكثر عدلا والتزاما دينيا بين الخلفاء الأمويين،

وكثيرا ما كان يذكر في التاريخ بحرصه على بذل الجهود المخلصة لنشر الإسلام. وعلاوة على ذلك، فقد كان على تواصل جيد مع المسيحيين المقيمين تحت ظل الحكم الأموي في تلك الفترة، لذلك فإنه ليس من الغريب أن يكون قد مد يده إلى الإمبراطور البيزنطي المسيحي. وعلى الجانب الآخر، كان ليون الثالث يُعرف ايضا كإمبراطور متدين وجدير بالاحترام. وتقول المراجع أن ليون الثالث قد أمضى شبابه في مدينة مراش، ونال فرصة الاطلاع على المعتقدات والممارسات الإسلامية بنفسه. وبعض المؤرخين أشاروا إلى تحدثه اليونانية والعربية بطلاقة.

وقد سأل عمر بن عبد العزيز، في رسالته، عددا من الأسئلة الدينية والتاريخية والنصوصية والاخروية. ومن بينها السؤال عن سبب مجيء عيسى عليه السلام والحواريين إلى هذا العالم عراة وجياعا، وعن سبب عدم قبول المسيحيين لعيسى على أنه بشر على الرغم من تصريحه بذلك، وعن كتابة العهدين القديم والجديد بأيدي البشر، وبالتالي انتفاء صفة الإلهية عنهما، وعن سبب غياب الحديث عن الجنة والجحيم بشكل واضح في العهد القديم، وعن سبب رفض المسيحيين للنبي محمد ﷺ على الرغم من ذكره في الكتاب المقدس، وعن استحالة تجسد الاله في جسد من لحم ودم أو تخلقه في رحم بشري، وعن القدسية التي منحت للصليب الذي هو في الأساس منصة تعذيب.

من جانب آخر، قدمت رسالة ليون الثالث إجابات مفصلة على هذه الأسئلة. ومع كل إجابة، كان أسلوب الجدل يزداد قساوة. ويستشف من النصوص انزعاج واضح من الحاجة للتصدي لهذه الأسئلة. ويشير ليون الثالث في رسالته إلى أن المسلمين لا يفهمون المعتقد المسيحي بشكل صحيح وأن عمر بن عبد العزيز لا يبذل جهدا كبيرا لفهمه. وبذلك تظل القضايا الرئيسية التي تم تناولها في الرسائل أساس الجدل المسيحي المناهض للإسلام الذي يتعمق في القرون اللاحقة، ويستمر حتى وقتنا هذا. ويمكننا تلخيص هذه العناوين تحت أربعة حجج رئيسية: أولها أن الإسلام ليس دينا إلهيا وثانيا أن الأوامر والنواهي الدينية لا تخاطب العقل بل الشهوات والرغبات، وأن الاسلام انتشر بالقوة والعنف، وأخيرا، أن الانتصارات المادية والسياسية للإسلام ليست بالضرورة صحيحة وصائبة بالمعنى الديني والمعنوي. إن هذه الحجج والاتهامات ذات الطابع الديني، ستصبح في نهاية المطاف جزءا من الثقافة الغربية العلمانية وتلعب دورا محوريا في تشكيل صورة الإسلام.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق، رسالة دعوة هارون الرشيد إلى الإمبراطور قسطنطين السادس.[69] ومن اللافت في الرسالة الطويلة التي نقلها المؤرخ الكلاسيكي ابن طيفور، جمعها بين

الموضوعات اللاهوتية والسياسية في آن واحد. حيث يقدم هارون الرشيد في خضم دعوته الإمبراطور البيزنطي إلى اعتناق الإسلام وعدم الشرك بالله، عددا من الحجج الدينية والتاريخية والعقلية، كما نقل الآية 64 من سورة آل-عمران، داعياً إياه إلى الالتقاء على الكلمة السواء. وأشار هارون الرشيد إلى أن القرآن هو اخر وحي منزل غير محرف وأن محمد ﷺ هو آخر نبي أرسله الله، داعيا الإمبراطور البيزنطي لقبول الحقيقة. كما أشار إلى «تبشير» الإنجيل بقرب نبوة محمد ﷺ. ومن اللافت أن الخليفة قد استشهد بالمصادر المسيحية في دعوته للإمبراطور البيزنطي، وهو ما سيتحول لاحقا إلى تقليد يلجأ إليه علماء المسلمين. وهو ما يؤكد أيضا اطلاع الحكام والعلماء المسلمين على الكتاب المقدس والتوراة والتاريخ المسيحي، وبعد هذا القسم الدعوي، دعا الخليفة هارون الرشيد الإمبراطور البيزنطي لقبول الإسلام أو دفع الجزية. وبحسب هذا الاتفاق، كان البيزنطيون سيحصلون على بعض المزايا والامتيازات في مجال الأمن والنظام والتجارة ليكون ذلك في مصلحة المسيحيين. لذلك، كان هارون الرشيد يتوقع أن على الإمبراطور قسطنطين أن يقبل الاقتراح من باب الحكمة السياسية والمنطقية.[70]

ثمة نقاط مشتركة بين هذه المراسلات المذكورة أعلاه. من بينها طرح المسلمين أسئلة نقدية حول معتقدات وطقوس المسيحية مثل التثليث وصلب المسيح والانحناء أمام الصليب، وسرد انتقادات هذه المعتقدات من القرآن والمصادر التاريخية، ودعوة المسيحيين إلى الإسلام. وبالمقابل، كان المسيحيون يدافعون عن معتقداتهم الخاصة، ويبينون أن المسلمين على خطأ، وانهم لا يفهمون رسالة المسيح عليه السلام. ويضاف إلى ذلك ما سبق لنا ذكره عن الصاق اتهامات العنف والجنس، واعتبار الإسلام دينا منحرفا عن المسيحية، واعتبار محمد مدع للنبوة. وردا على هذه الانتقادات، كتب أحد ألمع أسماء ذلك العصر، عالم المعتزلة المشهور الجاحظ، في كتابه «المختار في الرد على النصارى» أجوبة على الحجج المسيحية، وأتبعه بعد ما يقرب الخمسة قرون ابن تيمية (توفي عام 1328) في كتابه الشامل «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، محافظا على التقليد نفسه في أسلوبه النقدي.[71]

ومن العناصر الجديرة بالذكر والمؤثرة على العلاقات الإسلامية البيزنطية في مجال التفاعل الديني والسياسي، ظهور الحركة اللا- ايقونية، وهي واحدة من الحركات التي تسببت بجدل كبير بتاريخ الفكر المسيحي. اللا- ايقونية أو ما يسمى (بكسر الأوثان) هي حركة تعارض رسم سيدنا عيسى ومريم والحواريين على اللوحات والأوثان. حيث دافع اللا- أيقونيون عن النهي عن الرسم

كما هو مذكور في العهد القديم والأوامر العشر، مشيرين إلى قرب ذلك في الأذهان من عبادة الأوثان، وعدم وجود تقليد الرسم عند المسيحيين الأوائل. بينما رد المدافعون عن الرسم، بالقول بأن المرسومات المقدسة ليست سوى رموز، وأنها تحمل بركة أصحابها، وأنه لا داعي للخلط بينها وبين الوثنية. وقد تسببت الحركة اللا- ايقونية بخلق خلافات وانفصالات كبيرة بين اللاهوتيين والإداريين البيزنطيين بين سنتي 726 و823.

وقد طرحت آراء مختلفة حول سبب وكيفية ظهور هذه الحركة. وكان من بين الأقوال الشائعة ربط ذلك بالتأثير الإسلامي. ولا بد أن اليهود والمسيحيين يعرفون أن الإسلام يقف ضد الأوثان وتصوير ذوات الأرواح. وبينما ينظر اليهود إلى ذلك على أنه نقطة مشتركة مع المسلمين، كان المسيحيون البيزنطيون يرون في ذلك تعصبا لا لزوم له. وكانوا يرون أن انتقاد المسلمين للرسومات وربطها بالطابع الوثني ينم عن عدم إدراك لروحانية وجمال الكنيسة. ومع ذلك، فإن الأثر الإيجابي لهذا الحظر للمرسومات أدى لتطوير الفنون الإسلامية المختلفة مثل الخط والتزيين والتذهيب. فكان للمسيحيين الواقعين تحت تأثير الثقافات الإسلامية فرصة لمشاهدة نموذج لحياة دينية خالية من المرسومات، ومثالها الحياة الدينية الإسلامية. وشهدوا بأن معارضة تصوير الشخصيات الدينية لا يعني رفض قيمتها الروحية والجمالية. وكانت الحياة الدينية للمسلمين واحدة من أفضل الأمثلة الملموسة على ذلك.

وقد رأت الحركة اللا ايقونية، على أساس المناقشات السابقة للإسلام، أن المرسومات المسيحية شكل من أشكال الأوثان ويجب إلغاؤها. وكان النهي عن الرسم، وعدم ممارسته من قبل سيدنا عيسى أو الحواريين بالنسبة لهم سببا كافيا لاتخاذ موقف من الأمر. وكانوا يرون أنه إذا اراد المسيحيون الانتصار على المسلمين، فإن عليهم أولاً أن يعيشوا امتثالا لأوامر الإله. وأكد الملك البيزنطي ليو الخامس، الذي حكم في القرن التاسع، أن سبب تكبد المسيحيين الهزيمة تلو الهزيمة أمام الوثنيين هو عبادتهم للأيقونات.[72] فالرموز التي تدعو إلى الوثنية بدل الايمان عديمة الفائدة وهي أشياء مادية تعيق الانسان عن التركيز على القيم المعنوية، ولا بد من التخلص منها للوصول للسعادة في الدنيا والآخرة. من ناحية أخرى، فإن سيدنا عيسى عليه السلام كيان مقدس وعظيم لا يمكن تلخيصه في صورة. والظن بأن الصورة قد تأخذ مكانه خطأ ميتافيزيقي عظيم.

من الممكن القول ان هذه الحجج والجدليات قد دارت على نطاق واسع في العالم المسيحي البيزنطي. إلا أن الأوساط الدينية والسياسية المعارضة لكل أشكال الأيقونات قد فقدت تأثيرها بعد القرن التاسع. إلا أن دفاع بعض علماء اللاهوت أمثال يحيى الدمشقي عن الأيقونات كان مؤثراً جدا في تلك الفترة. كما أن التشابه بين جدال رافضي الأيقونات وموقف الإسلام من التصوير ملفت للنظر. وكان علماء اللاهوت المسيحيين مدركين لهذه التشابهات، خلال ردهم على انتقادات المسلمين وتشبيههم بالوثنية، ووجدوا أنه من الضروري إدراك ذلك خلال صياغتهم لحججهم. من ناحية أخرى كان المسيحيون الشرقيون تحت حكم المسلمين في سوريا والعراق وفلسطين على علم بهذا الجدال، وكانت التوجيهات الدينية الإيجابية والسلبية التي تأتيهم من العالم المسيحي الغربي-البيزنطي ذات أهمية خاصة بالنسبة لهم. على كل حال، فإن التشابهات بين حركة رافضي الأيقونات وبين التحريم الإسلامي يستحق أن يفرد له بحث خاص.[73]

كما يلاحظ أن مذهب «التبني» الذي ظهر على يد مطران طليطلة أليبراندو في نهاية القرن الثامن، مُستلهم من تشديد الإسلام على عقيدة التوحيد. وفقاً لهذا المذهب، الإله هو «شخص» واحد وهذا «الشخص» قام «بتبني» عيسى عليه السلام. هدف أليبراندو هو محاولة ايجاد صيغة توحيد في المسيحية من دون الهدم الكلي لعقيدة التثليث. لكننا لا نعرف ردة فعل المفكرين وعلماء الدين المسلمين المعاصرين لأليبراندو على هذه المبادرة. لكن المؤكد أن هذه الفكرة التي اعتُبرت طعناً للتثليث، وقوبلت بكثير من الغضب من قبل علماء اللاهوت المسيحين الذين ازدادوا تمسكا بموقفهم، واعتبروا «مذهب التبني» انحرافا عن المسيحية.

ويدرك المسلمون أن للبيزنطيين ميراثاً هاماً في مجالات العلم والفن والثقافة. حتى وإن لم يتقدم البيزنطيون في مجال الفلسفة فإنهم على الأقل حافظوا على الأعمال الأساسية للفكر اليوناني القديم. وفي عصر ازدهار الترجمة، تُرجمت معظم الأعمال اليونانية إلى العربية من خلال الإمبراطورية البيزنطية، وهكذا فقد اطلع البيزنطيون على الفكر اليوناني القديم من خلال العالم الإسلامي مرة أخرى، بطريقة غير مباشرة ولكن في غاية الأهمية.

هارون الرشيد وشارلمان

وكما رأينا فإن النزاعات والصراعات السياسية التي حدثت بين الأمويين والعباسيين من جهة والبيزنطيين من جهة أخرى في الفترة ما بين القرنين الثامن وحتى العاشر لم تشكل مانعاً للتأثر الثقافي الكبير. فالصلات السياسية والدبلوماسية التي جمعت بين أمير المؤمنين هارون الرشيد الذي عرفه القارئ الأوروبي من حكايات ألف ليلة وليلة، وبين شارلمان أقوى إمبراطور في أوروبا، تُظهر كيف تجاور فكر الفتح الديني والجهاد مع الواقعية السياسية. فكان شارلمان مدركاً اضطراره لإنشاء علاقات مع الخليفة العباسي لخدمة مصالحه. وبينما جعلت المنافسة بين الأمراء المسلمين في جنوب إسبانيا هارون الرشيد طرفاً في السياسة الأندلسية، أراد شارلمان تحويل هذه المنافسة لصالحه. في ذات الوقت كان للخليفة الذي يمسك بإدارة القدس في يديه أهمية استراتيجية من وجهة نظر الإمبراطورية الرومانية الحامية لمسيحي الغرب؛ فحماية المسيحين الذين يذهبون للقدس لزيارات دينية وضمان سلامة أرواحهم وممتلكاتهم، هو شرف يتطلع اليه كل ملك راغب في حكم الجغرافيا السياسية-الدينية في أوروبا.

ولهذه الأسباب جميعها، وربما بدافع فضول ورغبة شارلمان لمعرفة شخصية نظيره الملقب بـ «سلطان الشرق وأمير المؤمنين» فقد أرسل وفداً محملاً بالهدايا إلى هارون الرشيد في عام 797. لم يكن الوفد موكلا بنقاش موضوع محدد، بل كان الهدف هو خلق التواصل. وبعد خروج الوفد في طريقه تنقطع أخباره لوقت طويل. وبعد الكثير من الأحداث والوقائع التي لا نعرف تفاصيلها، وفي عام 801 يصل إلى شارلمان خبر وصول الوفد المقابل الذي أرسله هارون الرشيد. يخبر الوفد الإمبراطور أن هناك شخصا واحدا بقي على قيد الحياة من الوفد الذي أرسله وتمت استضافته في بغداد ثم رحل بهدايا عدة. وكان من بين الهدايا مفاجأة لم تكن تخطر على بال أحد؛ فيل يُذكر كثيراً في كتب روما التاريخية لكن أحداً لم يره لمئات السنين في أوروبا! وهكذا يصبح الفيل المسمى أبو عباس الحيوان المفضل لدى شارلمان. إلا أن الفيل لم يتحمل أجواء الشتاء القارص في منطقة راين، ففارق الحياة عام 810. هذا الحيوان المدهش لم يجذب اهتمام وحب إمبراطور أوروبا فحسب بل كل الشعب الأوروبي أيضا. فقد نسجت الأساطير حوله بعد موته.[74]

وقد نقل القادة المسلمون والعلماء الأعمال اليونانية القادمة من الأراضي البيزنطية المسماة في المصادر العربية ببلاد الروم (دولة روما) بعد ترجمتها وتنقيحها بشكل يلائم ثقافة العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال، طلب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور من الإمبراطور البيزنطي قسطنطين أعمالا تعود للعلم والفكر اليوناني القديم، فأرسل له الإمبراطور كتاب العناصر أشهر

أعمال إقليدس. فتُرجم الكتاب للغة العربية باسم كتاب الهندسة أو كتاب الأصول. وخلال فترة وجيزة، أصبح هذا الكتاب أحد الأعمال العلمية الأساسية في القرون الوسطى. وبنفس الشكل التمس جابر ابن حيان (توفى عام 815)، وهو أحد أهم علماء ومفكري عهد هارون الرشيد، من الأخير أن يحضر له بعض الكتب، وبالفعل تم إحضارها من إسطنبول. وقد ذهب المترجم العظيم حنين ابن إسحاق (809-873) إلى الأراضي البيزنطية وعاد بالعديد من الأعمال اليونانية.

واستمرت عادة طلب الأعمال اليونانية من البيزنطيين في عهد المأمون، وتُرجمت هذه الأعمال إلى العربية في «بيت الحكمة»، وهو مركز للبحث والترجمة الذي أنشأه المأمون عام 832. وفي اتفاقية عقدها مع قائد قبرص البيزنطي، أدرج المأمون شرطاً ينص على إرسال الأعمال اليونانية له. كما كتب المأمون خطابات للإمبراطور البيزنطي طالبا إرسال عالم الرياضيات والفيلسوف الشهير ليو (توفى 869) إلى بغداد؛ لكن الإمبراطور البيزنطي كان سريع التصرف، ورفع راتب ليو ليضمن بقاءه في إسطنبول.[75] في تلك الفترة أخذ الاهتمام بالأعمال اليونانية بعداً أسطوريا وصل للقمة، خاصة بعد حُلم المأمون المشهور بأرسطو. وفقاً للروايات المنقولة فقد رأى المأمون أرسطو في حلمه وسأله بعض الأسئلة. وبعد هذا الحلم طلب المأمون بترجمة أعمال أرسطو.

كما يمكن رصد تفاعلات هامة بين المسلمين والبيزنطيين في مجالات الفن والعمارة والأدب إلى جانب التفكير العلمي والفلسفي. فقد وصلت شهرة الخبراء البيزنطيين في الأعمال اليدوية مثل العمارة والنحت إلى شبه الجزيرة العربية، حتى قبل الإسلام. وحتى الجاحظ الذي انتقد المسيحين بسبب معتقداتهم الدينية، قد أسهب في مدح براعة البيزنطيين في مجالات العمارة والنحت والنجارة والرسم والتخطيط والموسيقى. وقد عمل الحرفيون البيزنطيون في العديد من الأعمال المعمارية الإسلامية. فعلى سبيل المثال يذكر أن بعض العمال الحرفيين البيزنطيين قد عملوا في ترميم الكعبة في عهد سيدنا محمد ﷺ. كما أن إنارة المسجد النبوي في المدينة بالمصابيح كان اقتراحاً من تميم بن أوس الداري الذي تحول من المسيحية إلى الإسلام؛ وقد دعا له سيدنا محمد ﷺ بالنور في الدنيا والأخرة.

بعد أن أصبحت دمشق عاصمة في عهد الأمويين، اتصل المسلمون بالمعمار البيزنطي بشكل أقرب. وتحول جزء كبير من الكنائس المهجورة أو غير المستخدمة لمساجد. وفي هذه الأثناء

اقتبست العناصر الهامة من المعمار البيزنطي مثل القباب. ومثال ذلك بناء المسجد الأموي المشهور في دمشق على أنقاض كاتدرائية سيدنا يحيى (القديس يوحنا المعمدان) القديمة ليصبح فيما بعد أحد أعظم أعمال المعمار الإسلامي.[76]

ويعد كل من مسجد قبة الصخرة والمسجد العمري في القدس من التحف المعمارية الإسلامية التي تحمل أثار الثقافة المعمارية في تلك الفترة. ويعتبر مسجد قبة الصخرة الموجود بداخل ساحات المسجد الأقصى والذي أنشأه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان سنة 692، مكان معراج سيدنا محمد. ويحمل المسجد الأقصى أهمية دينية كبيرة كونه أولى القبلتين في الإسلام. أما من الناحية المعمارية، فيعتبر مسجد قبة الصخرة من صفوة الأعمال المعمارية الإسلامية بسبب خصائصه الهندسية وزخرفته وخطوطه والعبقرية في الاستفادة من الضوء داخله. وقد شارك حرفيون بيزنطيون في بناء هذا العمل أيضا.

ولا بد من التأكيد على أن هذا التفاعل في مجال الفكر والفن كان متبادلاً. ومع نقل العباسيين عاصمتهم من سوريا إلى بغداد، قل التأثير البيزنطي بالتدريج ليحل محله التأثير الساساني، القادم من إيران القديمة قبل الإسلام. ولعب دخول الفرس للإسلام وزيادة التأثير الساساني دوراً كبيراً في ثقافة تلك المرحلة. إلا أن انخفاض التأثير البيزنطي ساهم في تمكين الثقافة والحضارة الإسلامية لشخصيتها وهويتها. ومنذ أواسط القرن التاسع، أخذ التأثير اتجاهاً مغايراً، حيث بدأ البيزنطيون بالتأثر بالثقافة الإسلامية خاصة في المجال المعماري. وخير مثال على ذلك، أمر الإمبراطور ثيوفيلوس خلال فترة حكمه ما بين أعوام 829-842 ببناء قصر يماثل القصر العباسي في بغداد، ويتوقع أن هذا القصر المزعوم هو قصر برياس، الموجود على مقربة من منطقة بوستانجي المعروفة في اسطنبول اليوم.[77]

وبدءا من القرنين التاسع والعاشر، انتشرت الثقافة الإسلامية من خلال حملات كبيرة، لتصل إلى جنوب أوروبا، وتؤثر في الثقافة الأوروبية في مجالات التعليم والعلم والفلسفة والمعمار وتخطيط المدن. وفي غضون قرون قليلة، تطور العالم الإسلامي بسرعة كبيرة، وأصبح ذا حضارة عالمية تحوي بداخلها عشرات الأعراق والألسن في جغرافيا واسعة تمتد من المغرب إلى إندونيسيا.

وفي القرنين العاشر والحادي عشر، اللذين ازدهرت فيهما الحضارة الإسلامية وأخذت شكل الهوية العالمية، كانت أوروبا تعيش كحضارة شبه مغلقة. ففي هذه الفترة طغت على أوروبا السلطة

الدينية والسياسية للكنيسة، وتمأسست المدارس الفكرية، وتراجعت الأبحاث العلمية وتعمقت الصراعات الإقطاعية. واتخذت العلاقات الإسلامية-الغربية اتجاها مختلفا. وللوقوف على الاتجاهات الرئيسية لهذه الفترة، لا بد لنا من التطرق قليلاً للحملات الصليبية التي تُعد نقطة تحول في تاريخ أوروبا وتاريخ الإسلام ودراسة آثارها التي استمرت لقرون عديدة.

الحملات الصليبية:
والدروس المستفادة من حرب طويلة

شهدت العلاقات الاسلامية الغربية تطوراً في العصور الوسطى الكلاسيكية والمتأخرة، والتي تشمل الفترة الممتدة تقريبا ما بين عامي 1000 إلى 1500 ميلادي. فعلى الرغم من إغلاق أوروبا الشمالية والغربية أبوابها أمام العالم الإسلامي، إلا أنها لم تستطع الحيلولة دون التأثر العميق بالمفكرين المسلمين في مجالات العلوم والفلسفة. حيث جمعت تجربة «التعايش» في جنوب إسبانيا وسيسيليا كلا من المسلمين واليهود والمسيحيين في بقعة جغرافية واحدة، ووفرت إمكانية تكوين ثقافة مشتركة. وعلى صعيد آخر، كان للحروب الصليبية التي بدأت في نهايات القرن الحادي عشر واستمرت حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر، دور مهم في دخول مسيحي أوروبا إلى الأراضي الإسلامية، وتعرّف المسلمين على «الفرنجة» في مختلف الميادين؛ في الحرب ومفاوضات السلام والتجارة والقلاع والأسفار. وترك هذا الصراع الذي استمر قرنين من الزمن أثاراً كبيرة على الثقافتين ومازالت ذكراه محفوظة حتى وقتنا هذا.

وعلى الرغم من أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الحملات الصليبية، تلك الحروب التي شنتها أوروبا على الأراضي الإسلامية الشرقية، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى الحملات الصليبية التي شنها مسيحيو وقادة أوروبا على مناطق واسعة داخل أوروبا نفسها، في المناطق الوسطى والشمالية والجنوبية، محاولين تبرير هذه الحروب تحت شعار الصليب. ومع استعادة المسلمين مدينة القدس مرة أخرى سنة 1187، بدأت الحملات الصليبية بالتوجه إلى مناطق جنوب أوروبا بالإضافة إلى الشرق. ونُظمت حملات عسكرية على إسبانيا وشمال أفريقيا بين عامي 1187 و1260. إلا أن الحملة العسكرية التي شنت على مسلمي الأندلس كانت تختلف عن الحملات الصليبية الأخرى. حيث تم الاستيلاء على قرطبة سنة 1236 وعلى إشبيليا سنة 1248 وبلنسية سنة 1253. وأُخرج آخر مسلمي ويهود أوروبا من أوطانهم في إطار ما يسمى «حملات الاستعادة» التي

شكلت سقوط الأندلس عام 1492. وإلى جانب ذلك، نُظمت حملات صليبية على منطقة البلطيق؛ وشُنت حروب على إستونيا وفنلندا وبولونيا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وكانت الحملات العسكرية تُنظم ضد مجموعات صنفت على أنها منحرفة ومعادية للبابا، في ألمانيا وفرنسا ومناطق الأراغون شمال شرق اسبانيا، والبوهيميا غرب الشيك، والبوسنة، وإيطاليا. كما نُظمت حملات على اليونان والروس الأرثوذوكس.[78] أي أن الحملات والجيوش الصليبية لعبت دورا سياسيا ودينيا مهما في تاريخ أوروبا، وأصبحت من أشهر رموز التاريخ العسكري للمسيحية.

وقد دُشّنت الحملات الصليبية في اجتماع ترأسه البابا أوربان الثاني في مدينة كليرمونت بفرنسا في نوفمبر عام 1095. وانتهى الاجتماع يوم 27 نوفمبر بخطبة درامية ألقاها البابا أوربان الثاني أمام جمهور غفير، داعيا أوروبا كلها لإنقاذ الأراضي المقدسة من أيدي من أسماهم «المنحرفين عديمي الدين»، قاصداً المسلمين. واستخدم أوربان الثاني حججاً دينية في خطابه، من قبيل أحقية المسيحيين بالأراضي المقدسة وفيها القدس، وولادة المسيح وتعمده فيها، وضمها لأول كنيسة في التاريخ، وضرورة انشاء «مملكة الرب» على الأراضي المقدسة، وضرورة إخضاعها للإدارة المسيحية. لذا كان لزاماً على أوروبا المسيحية أن تتحرك فوراً لوضع إدارة هذه الأراضي المقدسة في يد الكنيسة مرة أخرى.

ويحمل الخطاب الوعظي المؤثر الذي ألقاه البابا أوربان الثاني اشارات هامة على منطق التفكير الأوروبي بشكل عام في نهاية القرن الحادي عشر ومواقفه تجاه العالم الإسلامي. كما أن الحجج التي استخدمها لاسناد الحملات الصليبية إلى أساس ديني تحمل دلالات هامة على النظرة المسيحية للحرب والقتال. وعلى خلاف الحروب الأخرى، كانت الحملات الصليبية حروبا قادتها الكنيسة بذاتها، مشكلة تدخلا في السياسات الأوروبية العابرة للقارات.

وحينها، تذرع الأب أوربان الثاني بهدم السلطان الفاطمي الحاكم بأمر الله لكنيسة القبر المقدس (كنيسة القيامة) المقامة في المكان الذي يعتقد المسيحيون أن سيدنا عيسى قد دُفن فيه، وادعاءات اضطهاد السلطان لمسيحي فلسطين. ويعتبر العمل التي قام به السلطان الفاطمي الحاكم بأمر الله في بداية القرن الحادي عشر استثناءً في التاريخ الفاطمي والتاريخ الإسلامي بشكل عام. وقد كانت شخصية الحاكم بأمر الله غريبة الأطوار محط الدراسة في المصادر الإسلامية التاريخية والسير الذاتية. فقد كان له دور في إنشاء مركز علمي باسم دار العلم ومسجد كبير باسم مسجد

الحاكم بأمر الله، لكنه لعب في نفس الوقت دوراً هاماً في ظهور الدرزية التي تعتبر إحدى أفرع الطائفة الشيعية. وعلى الرغم من أمره بهدم كنيسة القبر المقدس، فقد أمر بعد بضع سنوات بترميم وإعادة بناء بعض الكنائس التي هدمها، وبدأ باتباع سياسات أكثر سماحة مع المسيحيين. ولا شك بأن البابا أوربان الثاني قد وجد في سياسات الحاكم بأمر الله المليئة بالتناقضات فرصة يسهل انتهازها.

وكان الشعب الأوروبي المتشرب للمسيحية على استعداد تام لتلبية نداء الحملات الصليبية الذي يتخطى حدود الدول والقوميات. وكانت التركيبة الاعتقادية التي يحملها الناس، من قبيل الإيمان بقدومهم إلى الدنيا محملين بالخطايا، وأن من واجبهم القيام بأعمال صالحة للتكفير عن خطيئتهم وأن الحكم النهائي يعود لسيدنا عيسى، عنصراً أساسياً في تسهيل عمل السلطة المسيحية لدفعهم إلى حرب دينية. ومن جانب آخر، كانت الإمبراطورية البيزنطية تستخدم بالفعل مصطلحات مثل الحرب المقدسة والبطولة والفروسية والمجد والقتال، في إطارات دنيوية دون الحاجة للحجج الدينية المسيحية أو لموافقتها. ولكن ثقافة حرب روما-البيزنطية القديمة اندمجت مع سلطة الكنيسة، بعد قسطنطين الأول، ليتم اضفاء الطابع الديني على جميع حروب الإمبراطورية بغض النظر عن هوية العدو المقابل. وانطلاقاً من هذا المعنى، يمكن القول بأن الحروب التي شنتها روما-البيزنطية ضد العالم الإسلامي -الحملات الصليبية وغيرها- كانت أشبه بصراع على القوة أكثر من كونها حربا دينية. وكانت موافقة الكنيسة ومباركتها لهذه الحروب لازمة لتحريك الكتل الجماهيرية وتشكيل الرأي العام الداعم. ويعتبر توحد هاتين الثقافتين -روما-البيزنطية والمسيحية- بهذا الشكل أحد أهم نقاط التحول في تاريخ أوروبا في القرن الحادي عشر.

ونرى في هذا الإطار استخدام الأب أوربان الثاني مصطلح «الحرب الحقة/المشروعة» الذي صاغه القديس أوغسطينوس لأول مرة ثم طوره القديس توما الأكويني فيما بعد، وذلك في محاولة لإضفاء بعد ديني سياسي على ندائه للحرب. إن نظرية «الحرب الحقة/المشروعة» التي تطورت على يد مفكري العصور الوسطى المسيحيين، ترى في العنف الحل الأخير إذا فشلت غيره من السبل، وتشرعن الحرب في حال وقوع اعتداء، أو مذابح، أو في سياق الدفاع عن النفس. وكذلك تضع هذه النظرية سلسلة من القواعد يجب الالتزام بها أثناء الحرب وتطلق عليها قانون الحرب. ومن أجل بدء حرب وحملة دينية كبيرة في ضوء هذه المبادئ، القى أوربان الثاني خطبة حماسية قال فيها أن القدس -الأرض المقدسة التي ولد بها سيدنا عيسى وعاش بها- تتألم على أيدي البربر

الذين لا يعرفون الرب، وأن المسيحيين فيها يظلمون، ونساؤهم يلوثون، وأطفالهم يخطفون، وكنائسهم تهدّم. وقال:

«الأراضي المسيحية محتلة من قبل أقوام تعادي الرب علانية، وتحكم الناس بالسيف والنار والاحتلال. هؤلاء الناس لوثوا أماكن التعبد المقدسة بأعمالهم الشنيعة، وقاموا بهدمها، وأجبروا المسيحيين على الختان، ونشروا الدم على أماكن التعبد المقدسة وأحواض التعميد. وإذا ما أرادو تعذيب شخص ما عقروا بطنه وقطعوا أعضائه الداخلية الأساسية، وربطوها على وتد وظلوا يسحبونه ويجلدونه بالسوط، حتى تخرج جميع اعضائه الداخلية قبل أن يردوه قتيلاً. ماذا أقول عن العنف المستخدم ضد النساء؟ أن هذا العنف كبير لدرجة أن الحديث عنه أسوأ من الصمت. على من تقع مسؤولية أخذ الثأر وتعديل هذا الوضع، وقد أعطاكم الإله أفضلية استثنائية على الأمم في الحروب، وأعطاكم قلباً كبيراً وجسداً نشطاً وقوياً كفيلاً بأن يُسكت كل من يقف ضدكم؟»[79]

غير أن هذه الادعاءات لا تتوافق في الواقع مع الحقائق التاريخية. لأن المسيحين الشرقيين وغيرهم من غير المسلمين، خاصة أولئك الذين يعيشون في القدس وما يجاورها، لم يكونوا يتعرضون لأي اضطهاد. فلم يكن هناك أي قتل منظم أو جماعي ضد المسيحيين أو اليهود، بل كانوا يتمتعون بحقوق «الذمة» باعتبارهم من أهل الكتاب. وكان المسيحيون الشرقيون في الدولة العباسية والإمارات والسلطنات الأخرى يحتلون مناصب إدارية، ويعملون في الطب والمالية والمحاسبة والترجمة وغيرها من الاختصاصات، وكانوا يفضلون هذا الوضع على حكم روما أو الفاتيكان. لهذا يمكن القول بأن هذه اللغة والأساطير المختلقة التي استخدمها البابا في النداء للحملات الصليبية تعتبر أول مثال للحركات الدعائية المحرضة على الإسلام على مستوى البابوية.

ووفقاً لدعوة أوربان الثاني، لم يكن هدف هذه الحملات يقتصر على تكفير الخطايا والذنوب الشخصية فقط، بل يمتد أيضاً للسير على نهج المسيح، وتحمل الصعوبات من أجله والموت في سبيله لضمان الجنة. لذا كان من السهل جداً، بفضل الخطاب المعادي للإسلام والخرافات والصور النمطية، تهييج الجنود والنبلاء والمواطنين العاديين والتجار والفضوليين من الناس، وتشكيل جيوش خلال فترة قصيرة. حتى أن أولئك البعيدين عن هيكلية الكنيسة والمفتقرين لأي سلطة أو صفة دينية، وجدوا أنفسهم أمام فرصة للمشاركة بل والتواجد في قلب حدث ديني عظيم. وقد استغل أوربان

الثاني، المنحدر من أصول متواضعة، هذا الحس بشكل كبير لحث الجماهير على التحرك.[80] فاندفعت الكتل الجماهيرية في الطرقات تهتف بشعار «أمر من الرب. أمر من الرب».

ولكن من الخطأ اختزال أهداف الحملات الصليبية بالأسباب الدينية فحسب. لابد من توضيح العوامل الأخرى التي لعبت دوراً هاماً في هذه الفترة بجانب رغبة البابا في تحويل سلطة الدين لقوة سياسية. وعلى رأس هذه العوامل محاولات توحيد المجتمعات المسيحية الغربية والشرقية. فقد كانت تلوح في الأفق فرصة تاريخية لأوروبا لتوحيد الجماعات المسيحية التابعة منذ عصور لنفس النظام الديني والسياسي. وكان البابا يتمتع بدعم كامل من الإمبراطور والإقطاعيين فيما يخص تحقيق الوحدة الدينية والسياسية في البلاد، وكان يرى نفسه في منصب وسلطة أعلى منهم. وكان يمكن لهذه الوحدة الدينية أن توسع حدود أوروبا السياسية حتى شبه الجزيرة العربية. وهكذا فإن الهدف الحقيقي للحملات الصليبية كان يتمثل في محاولة خلق «أوروبا المتحدة» بقيادة البابا والملوك والإقطاعيين.

إلا أن مشروع توحيد أوروبا تحت قيادة سياسية واحدة، وتوحيد المسيحية تحت سلطة الكنيسة الكاثوليكية، قوبل بالرفض من قبل الأغلبية الساحقة من الجماعات المسيحية الشرقية وعلى رأسهم النسطوريون. كان النسطوريين أول مجموعة ترفض البيان الختامي لمجمع نيقية. وقد تأسست النسطورية على يد رجل دين من أنطاكيا يدعى نسطوريوس. وفقاً لاعتقاد نسطوريوس فإن المسيح هو إنسان تجلت فيه كلمة الرب. أما اتباع عقيدة الطبيعة الواحدة التابعون لأسقف الإسكندرية فكانوا يؤمنون أن المسيح يحمل طبيعة إلهية تامة. ويخمّن أن أغلبية المسيحيين المقيمين في العراق في تلك الفترة كانوا يتبعون النسطورية. وكانت الإمبراطورية الرومانية التي جعلت المسيحية ديناً رسمياً لها، تسعى لجعل إسطنبول العاصمة الثانية للمسيحية وربط جميع مسيحيي العالم بإدارتها. لذا كانت ردود الفعل على محاولة فرض تعاليم دينية تحدد أن المسيح هو الأب والابن وأن له طبيعة إلهية وبشرية في ذات الوقت، تحمل طابعا دينيا وسياسيا في الوقت ذاته. وبعيداً عن الجدل اللاهوتي، فإن مسيحيي الشرق لم يميلوا لتقبل فكرة حاكمية المركز في روما أو إسطنبول.

انطلاق الحملات الصليبية

تبرز ثمان حملات هامة من بين الحملات الصليبية التي بدأت عام 1096 وانتهت عام 1270. نجح الصليبيون في الحملة الأولى التي شُنت ما بين أعوام 1096-1099، وحققوا نصراً

واحداً لأوروبا بالسيطرة على القدس وإنشاء «الدول اللاتينية» في سوريا وفلسطين. هذه الدول هي؛ كونتية الرها (اورفا) (1098-1144) وإمارة انطاكيا (1096-1268) ومملكة القدس (1099-1187) وكونتية طرابلس (1109-1289) وإمارة إيديسا (1098-1144) ومملكة أرمينيا في كيليكيا (1098-1375). وتأسست هذه الإمارات والكونتيات في المناطق الشرقية والجنوبية من الأناضول وعلى خط سوريا-فلسطين، وكان لها دور هام في استمرار الحملات الصليبية. غير أن هذه الكيانات السياسية ضعفت مع مرور الزمن وانتهت بالسقوط.

وعاشت القدس احدى أكثر اللحظات درامية وألما في تاريخها الطويل عند سقوطها في أيدي الصليبيين عام 1099 بعد خمسة أسابيع من الحصار. فقد نفذ الصليبيون مذبحة كبيرة في المدينة دون تمييز، طالت حتى عامة المسلمين الذين احتموا بقبة الصخرة والمسجد الأقصى. وقُتل اليهود أيضا بحجة مساعدتهم للمسلمين، وهدّمت وحرّقت معابدهم. وسُلب المسجد الأقصى ونهبت أغراضه. وحُولت المساجد إلى كنائس واستراحات ومخازن وغيره. حتى المصادر الغربية تذكر مذبحة القدس بالكثير من التراجيديا. فقد نقل المؤرخ رايموندوس أجوليرس انه أثناء ذهابه إلى حي الحرم الشريف بعد يوم واحد من السيطرة على المدينة، كان يمر بين أكوام الجثث وكان الدم المسفوح يتناثر حتى ركبتيه. ويُروى انه تم شق بطون الكثير من المسلمين المقدسين بحجة البحث عما في داخلها من الأحجار الكريمة والذهب والمجوهرات. ونقلت المصادر أنه على مدار أيام كانت أجواء المدينة متخمة بروائح الجثث والدماء؛ وأصدرت أخيرا تعليمات بتنظيفها خشية انتشار الأمراض والأوبئة. وأُجبر المسلمون المتبقون في المدينة على جمع جثث الضحايا المسلمين وإحراقها بشكل جماعي.[81]

ويمكن هنا الإشارة إلى عدة أسباب أدت لانتهاء الحملة الصليبية الأولى بالسيطرة على القدس. الراجح أن المسيحيين الذين انطلقوا بدافع ديني في حرب من هذا النوع لأول مرة في تاريخ أوروبا، وبجيش قوامه عشرات الألاف، لم يكونوا يتوقعون تحقيق نصر كبير كهذا في بضع سنوات. إلا أن الفوضى السياسية والصراعات الداخلية التي مر بها العالم الإسلامي في نهاية القرن الحادي عشر لعبت دوراً هاماً في وصول الصليبيين إلى فلسطين مروراً بأراضي الأناضول وسوريا دون مواجهة مقاومة كبيرة. فلو أن القوات المسلمة في الشام وحلب والموصل كانت على قلب رجل واحد، لتمكنت من إيقاف جيوش الصليبيين بالقرب من انطاكيا. غير أن الصراعات السياسية بين السلاجقة والعباسيين والفاطميين لم تسمح بتشكيل قوة مركزية موحدة. وكان لبداية

تفتت دولة السلاجقة بعد وفاة ملك شاه عام 1092 دور مهم في هذا المشهد. ولاحقاً نجح العالم الإسلامي عندما تحرك بشكل موحد، خاصة بعد ظهور صلاح الدين الأيوبي، في الوقوف في وجه المزيد من الحملات الصليبية.[82] ومن العوامل الأخرى التي أدت لعدم جهوزية الحكام والقادة العسكريين المسلمين اعتقادهم أن الجيوش الصليبية المسماة «بالفرنجة» تعاني نفس الضعف الذي عانته الإمبراطورية البيزنطية حينها. ويبدو جلياً هنا أن السلاجقة والعباسيين والفاطميين لم يكونوا على دراية حقيقية بالقدرات العسكرية لدى الجيوش الصليبية.

وأكبر مثال على ذلك الحروب التي أجراها السلطان السلجوقي قلج أرسلان الأول، الذي حقق أول نصر عسكري مهم على الصليبيين. فقد كان لمحاصرة الصليبيين لنيقية (أورفا) عام 1096 وقع المفاجأة على السلاجقة. وكان الصليبيون مختلفين عن البيزنطيين الملقبين بالـ «فرنجة» الذين عرفهم السلاجقة من علاقاتهم مع الدولة البيزنطية. كانت لغاتهم وأزياؤهم وطرق قيادتهم للجيش وتقنياتهم العسكرية مختلفة عما ألفه السلاجقة من قبل. ولم يكن أحد على دراية بعدد المحاربين القادمين من أوروبا أو بنواياهم الحقيقية. قلج أرسلان الذي اضطر للحرب مع الدانشمنديين بالقرب من مالاطيا، لم يكن مستعداً أمام الجيش الصليبي الأول الذي سيطر على نيقية ولم يستطع حتى أن يحمي زوجته وأبناءه من الوقوع كأسرى حرب بيد الصليبيين. وعلى الرغم من ذلك نجح السلطان السلجوقي في هزيمة الصليبيين. لكن، عندما وصل إلى أسماع قلج أرسلان وقادته العسكريين خبر اقتراب جيش ثان في عام 1097 لم يأبهوا بالتهديد، وركنوا إلى الانتصار الذي حققوه في السنة السابقة. إلا أن الجيش الثاني أظهر القوة والعدد الحقيقي للصليبيين هذه المرة. وعلى الرغم من أن أسلوب الكر والفر الذي طبقه قلج أرسلان قد أوقع خسائر فادحة في جيش الصليبيين، إلا أنه لم يستطع منعهم من تخطي أراضي الأناضول متجهين إلى القدس.[83]

نُظمت الحملة الصليبية الثانية بين أعوام 1147-1149. لم تحقق هذه الحملة التي انضم لها الجيش الأكبر حشداً في أوروبا أي نتيجة هامة للصليبيين. فاستهدفت حملة الصليبيين الثالثة التي نُظمت بين أعوام 1188-1192 استعادة القدس التي خسروها في الثاني من أكتوبر عام 1187 واخضاعها للحكم المسيحي مرة أخرى. أما الحملة الرابعة فوقعت بين أعوام 1201-1204، وتسببت في نهب مدينة إسطنبول على يد الصليبيين. حيث وصل الجيش الصليبي الذي تجمع في فينيسيا إلى إسطنبول عن طريق البحر ونزل عند الخليج. ولم يستطع الإمبراطور البيزنطي الذي تفاجأ بهذا الحراك أن يسيطر على المجموعات الناهبة التي انتشرت على أرضه. فوقعت المدينة في

أيدي الصليبيين في 13 أبريل 1204 ونُهبت. وفقاً لما أقرته المصادر البيزنطية والأوروبية، فقد سُرقت قصور اسطنبول وكنائسها ودورها ومكتباتها ومحلاتها. وسُرقت الأغراض القيمة مثل المجوهرات واللوحات والأيقونات ودُمرت. وحمل الفينيسيون الأشياء القيمة التي نهبوها معهم إلى فينيسيا. واكتفى الصليبيون الذين خرجوا في الأساس للسيطرة على القدس بما نهبوه من إسطنبول. وفي النهاية بدأت الإمبراطورية البيزنطية التي طالما عانت الضعف بالتداعي والانهيار الفعلي بعد الحملة الصليبية الرابعة. وبشكل لافت، ساعدت هذه الواقعة على تقوية حكم الدولة السلجوقية في الأناضول. وحينما رأى السلاجقة أن تهديداً عسكرياً لن يأتي من أوروبا أو الدولة البيزنطية، سارعوا في السيطرة على أنطاليا وما حولها في البحر المتوسط وعلى سامسون وسنوب على سواحل البحر الأسود.[84]

أما الحملة الصليبية الخامسة التي نُظمت بين أعوام 1217-1221 فكانت تستهدف مصر. هُزم الصليبيون هناك واضطروا لتوقيع اتفاقية مع المسلمين. وانتهت الحملة السادسة التي استمرت بين عامي 1228-1229 بسيطرة الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني على القدس لمدة قصيرة. ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، فسرعان ما عادت القدس لحكم المسلمين. ووقعت الحملات الصليبية السابعة والثامنة خلال أعوام 1248-1254 و1270 على الترتيب. وتكبد الصليبيون خلالهما خسائر عظيمة. تعب الأوروبيون، وأصبحت الحملات الصليبية مجرد رمز تاريخي لا أكثر.[85] الأوروبيون الذين فقدوا أملهم بالسيطرة على القدس مجدداً، قاموا بإنشاء ممالك لاتينية صغيرة في المنطقة. غير أن القدس استمرت في كونها محط أعين ورغبات أوروبا المسيحية. حتى أن الملك الفرنسي لويس «الأعظم» الذي قاد آخر الحملات الصليبية، وكرس حياته للاستيلاء على القدس التي لم يرها قط بعينيه، لم يتراجع حتى أنفاسه الأخيرة عن محاولة الوصول إليها. وكانت أخر كلماته على فراش الموت «القدس، القدس!».[86]

فتح القدس

لا شك بأن أحد أهم الوقائع في هذه الفترة التاريخية هو استعادة المسلمين السيطرة على مدينة القدس. فبينما كان انتزاع القدس من أيدي المسلمين العنصر الأساسي في الحشد والتجييش للحملات الصليبية، آمن ألاف الأوروبيين بهذه الفكرة واندفعوا إلى أكبر مغامرة في حياتهم ودفعوا

ثمنا باهظا جراء ذلك. بقيت القدس تحت حكم الصليبيين في الفترة ما بين عامي 1099 و1187. ما جعل الكنيسة والملوك الأوروبيين والدول الصليبية في الشرق يعتقدون أن التاريخ قد انحاز أخيراً إلى صفهم. لكن هذا الاعتقاد سرعان ما تبدد مع بظهور القائد صلاح الدين الأيوبي (1138-1193) في ساحة التاريخ.



تصوير لصلاح الدين الأيوبي

ولد صلاح الدين، مؤسس الدولة الأيوبية وأول حكامها، في مدينة تكريت. وقضى جزءا هاما من حياته السياسية والعسكرية في محاولة تحقيق الوحدة والاستقرار في مصر وسوريا والعراق. واستطاع أخيراً التأسيس لوحدة سياسية في المنطقة بعد القضاء على الدولة الفاطمية. وقام بأول حملاته ضد الصليبيين عام 1177 في منطقة غزة-عسقلان. وفي عام 1185، حصّن الموصل وما حولها وقوّى جيشه. وعندما رأى صلاح الدين انه يمتلك من القوة ما يكفي لفتح القدس، وهو الهدف الذي حلم به لسنوات طوال، بدأ بالتحرك واضعاً في حسبانه الصراعات الداخلية بمملكة القدس. وكوّن جيشا من الفرسان قوامه 12 ألف جندي أتوا من مصر وسوريا والإمارات الأخرى. وفي 3-4 يوليو 1178، أوقع صلاح الدين الأيوبي بالصليبيين هزيمة ثقيلة في منطقة حطين. في أعقاب ذلك، سيطر على سلسلة من المدن الكبيرة والصغيرة منها مدن عكا وطبرية ونابلس وغزة الموجودة اليوم ضمن أراضي فلسطين التاريخية. وفي العشرين من سبتمبر أيلول من عام 1178، بدأ صلاح الدين الأيوبي حصار مدينة القدس، ودخلها فاتحاً في ذكرى ليلة المعراج يوم 27 رجب

سنة 583 هجرية، الموافق للثاني من أكتوبر سنة 1187ميلاديا. وواصل حمايته للقدس والمدن المجاورة ضد جيوش الصليبيين حتى وفاته في الرابع من مارس عام 1193. حتى أن استيلاء الملك الإنجليزي ريتشارد قلب الأسد على عكا عام 1191 لم يهدد خط القدس الذي أنشأه صلاح الدين.

وفقاً لما أجمعت عليه المصادر التاريخية، فقد كان صلاح الدين شخصاً عادلا، ذكيا، متدينا، كريما، ووقورا. وقد نال حظاً وافراً من العلم. وإلى جانب النجاحات الكبيرة التي حققها في حياته السياسية والعسكرية، متوّجة بفتح القدس، فقد أشرف صلاح الدين الأيوبي بنفسه على الأعمال العلمية والفنية في عصره وقدم لها الدعم. وأمر بإنشاء العديد من القلاع والجسور والمدارس والمساجد والزوايا في فلسطين والحجاز ومصر واليمن. وفي عهده، أصبحت مصر وسوريا مراكز علم وفكر هامة في العالم الإسلامي. وأبدى عناية خاصة بإعمار مكة والمدينة وكان أول رجل دولة يستخدم تعبير «خادم الحرمين».[87]

ومع فتحه لمدينة القدس، أصبح صلاح الدين الأيوبي أسطورة، ليس في العالم الإسلامي فحسب، بل في أوروبا أيضا. وبعد الفتح أعطى صلاح الدين الأمان في المدينة، وضمن سلامة أرواح وممتلكات الجميع ومن بينهم قوات فرسان المعبد والمشفى الذين حاربوا ضده. كما سمح للمسيحين بمغادرة المدينة مقابل دفعهم فدية بمقدار ضئيل جداً. لكنه في الوقت نفسه أمر بقتل من أقاموا المذابح أثناء الحرب. كما عفا عن حاكم القدس غي دي لوزينيان؛ ولكنه قتل بنفسه رينالد من شايتون الذي تسبب في سفك دماء الكثير من المسلمين وأثار غضب المسيحيين أنفسهم. وأعاد المسجد الأقصى والأماكن الإسلامية الأخرى إلى سابق عهدها ووظيفتها الأصلية. كما دعا الحاخام اليهودي إلى القدس بعد أن نفاه الصليبيون إلى قبرص لمدة طويلة. وسلم إدارة الأماكن الدينية الخاصة بالمسيحين إلى الكنيسة الأرثوذكسية. وهكذا حظي صلاح الدين، الذي حاول تأسيس السلام والعدالة في القدس، بتقدير جميع الأطراف السياسية والدينية. كما لفت صلاح الدين الأنظار بقدرته على الجلوس على طاولة الصلح بشكل نبيل وراقي مع أعدائه الذين حاربهم على الجبهة، ليصبح بذلك أشهر بطل مسلم عرفته أوروبا طوال العصور الوسطى. وكما نرى في نماذج الفلاسفة المسلمين، فقد اعتبر الأوروبيون بين الحين والآخر أن صلاح الدين «فارس مسيحي» متخفي. حتى أن دانتي وضع صلاح الدين في اليمبوس «الأعراف بحسب الثقافة المسيحية» في خانة «الوثنيين الصالحين». وكانت شخصية صلاح الدين الأيوبي المطروحة في رواية الطلسم لوالتر سكوت (1825)، أحد النماذج التاريخية اللافتة على النظرة الرومنسية التي تم اضفاؤها على فتح القدس في

الثقافة الغربية. كما تم تصوير صلاح الدين بشكل موافق للحقائق التاريخية كقائد عادل وذكي في فيلم مملكة الجنة لريدلي سكوت (2005).[88]

وبعد معركة حطين، بقيت القدس تحت حكم المسلمين لمدة ستة قرون ونصف. وعندما سلب الجنرال الإنجليزي إدموند ألنبي القدس من أيدي العثمانيين، في ديسمبر 1917، ألمح إلى إتمامه مشروع ريتشارد قلب الأسد الذي لم يكن ليكتمل في حينه.[89]

ولا يزال موقع معركة حطين ذا أهمية كبيرة في تاريخ الصليبيين وتاريخ فلسطين أيضا. فلا تزال حطين التي تقع على مسافة ثمانية كيلو مترات من بحيرة طبرية تحمل ذكرى صلاح الدين الأيوبي. وبعد أن هزم صلاح الدين جيوش الصليبيين، أقام بناء يسمى بقبة النصر على أعلى نقطة في حطين تخليداً لذكرى هذا النصر الذي فتح أبواب القدس. ومع مرور الزمن، تحول البناء إلى جامع، واعتبر على مدار قرون رمزاً للنصر في معركة حطين. ويُعتقد أن المنطقة أيضا تحوي مقام سيدنا شعيب. إلا أن اسرائيل التي سيطرت على المنطقة في عام 1948، تنتهج سياسة تفريغ المنطقة من ساكنيها. وسمحت إسرائيل للدروز بزيارة مقام سيدنا شعيب عليه السلام، ومن ثم أوكلت إليهم مسؤولية حماية المقام. لكنها في المقابل منعت ترميم الجامع الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي. وفي التسعينات أراد رجل فلسطيني في الثالثة والسبعين من عمره يدعى أبو جمال تنظيم معسكر صيفي للأطفال في حطين، ساعياً أيضاً إلى ترميم الجامع. غير أن هذا المشروع لم يرى النور بسبب العراقيل التي وضعتها البيروقراطية ومماطلات الحكومة الإسرائيلية. واليوم تُستخدم منطقة حطين كمكان لرعي حيوانات المستوطنين الإسرائيليين المحتلين.[90]

صلاح الدين الأيوبي وريتشارد «قلب الأسد»

عند الحديث عن تاريخ صلاح الدين الأيوبي، لا بد من التعريج للبحث في شخصية ريتشارد قلب الأسد. فعقب سيطرة المسلمين على القدس خرج الإمبراطور الألماني فريدرش الأول بربروسا عام 1189 على رأس جيش كبير، تخطى به وسط الأناضول مرورا بمنطقة طوروس إلى سيليفكا في مرسين. لكنه مات غرقاً أثناء عبوره لنهر في سلفيكا، وتفرق جيشه على أثر ذلك. إلا أن اهتمام الأوروبيين بالأراضي المقدسة لم يتغير قيد أنملة. بعد وفاة والده هنري بشكل مفاجأ عام 1189، اعتلى ريتشارد قلب الأسد العرش، واجتمع مع الملك الفرنسي فيليب أوغست الثاني في فيزيليه

وقررا توحيد قواهم متجهين مباشرة إلى القدس. وبذلك اتجه ملكا فرنسا وإنجلترا إلى عكا من طرق مختلفة وتمكنا من السيطرة عليها في 11 يوليو 1191. وكان سقوط عكا تطوراً مفاجئا لصلاح الدين وأمراء المسلمين في المنطقة. وعلى إثر خلاف بين القيادة الفرنسية والانجليزية حول تقاسم عكا، عاد ملك فرنسا إلى بلاده منسحبا، لتبقى عكا في يد ريتشارد وحده.

كان خبر سقوط عكا مثارة للقلق والغضب لدى صلاح الدين الأيوبي، خاصة وأن المدينة قد سلّمت من دون أخذ موافقته. وأراد صلاح الدين عقد اتفاقية لمبادلة الأسرى، فقام بإطلاق سراح الأسرى الذين في يده. إلا أن هدف ريتشارد قلب الأسد كان أبعد من البقاء في عكا، فقد كان ينوي التقدم جنوباً والوصول للقدس. فاختلق ريتشارد حجة عدم افراج صلاح الدين عن كل النبلاء، وأمر بقتل 2700 أسير مسلم موجود في عكا مع زوجاتهم وأبنائهم. وتركت هذه المذبحة المخيفة خلفها جبالا من الجثث المتهتكة، تخلص منها الصليبيون عندما بدأت بالتعفن بنقلها إلى مداخل المدينة. وبدأوا بعدها بالتقدم جنوباً باتجاه القدس. وعندما وصل خبر المذبحة إلى صلاح الدين في القدس، أدرك أنه لا جدوى بعد اليوم من مفاوضات السلام.[91]

أعطى نصر عكا أملاً لريتشارد وجنوده، لكن الأخير لم يكن يملك في الحقيقة من القوة ما يكفي لمهاجمة القدس. وكان صلاح الدين مدركا لهذه الحقيقة. فاستمر في استخدام الطرق الدبلوماسية بدهاء على الرغم من مذبحة عكا. ورفض طلب ريتشارد بمقابلته وجهاً لوجه قائلاً «الملوك يتقابلون فقط بعد عقد المعاهدات؛ لأنه ليس من المعقول أن يشنوا حرباً بعد أن يعرف بعضهم البعض ويتشاركوا لقمة من العيش». لم يستطع ريتشارد اخفاء رغبته الشخصية في التعرف على شخص صلاح الدين الذي ذاع صيته أوروبا. إلا أن صلاح الدين وقادته كانوا يدركون أن هدف الملك الإنجليزي من اللقاء ليس إرساء السلام، وإنما قياس قوة جيوش المسلمين الحقيقية. وكان المسلمون من جانبهم يرغبون أيضا في قياس حجم القوات الصليبية الجديدة. فكلف صلاح الدين أخاه الملقب باسم الملك العادل إدارة شؤون المقابلة. وكان صلاح الدين مدركاً انه لا يمكنه القضاء على الجيش الصليبي بداية من عكا وعلى امتداد سواحل فلسطين. كما أن مرض الملاريا الذي أنهكه قد خلق شكوكاً وسط الأمراء حول قدرته القديمة على إدارة الموقف. كان صلاح الدين مدركاً للوضع؛ وكان هدفه الأول تحصين القدس. كان يبحث عن حلول لتحقيق ذلك دون دفع أي من جنوده إلى ساحة القتال.

في شهر سبتمبر عام 1191 وصلت رسالة من الملك الإنجليزي إلى العادل الذي قاد المفاوضات الدبلوماسية بين ريتشارد وصلاح الدين، قال فيها ريتشارد أن كلا الطرفين قد تكبد الخسائر الفادحة، وأن المدن قد دُمرت، وأنه قد حان الوقت لعقد اتفاقية سلام. ووضع ريتشارد ثلاثة شروط للسلام من طرفه؛ القدس والصليب الحقيقي والأرض. ووفقاً لهذا، طلب ريتشارد أن تُسلم القدس للمسيحين؛ وأن يسلِّم صلاح الدين الصليب الحقيقي الذي بحوزته والذي يُعتقد أنه يعود لسيدنا عيسى عليه السلام إلى ريتشارد، وتُترك المنطقة الممتدة من غرب الأردن وحتى البحر المتوسط تماماً للصليبيين. عندما سمع صلاح الدين هذه الشروط؛ ابتسم وأرسل إلى كاتبه وأملى عليه هذا الرد:



صلاح الدين الأيوبي وريتشارد «قلب الأسد»

«القدس مقدسة بالنسبة لنا كما هي مقدسة لكم، ولكنها أكثر أهمية لنا؛ لأن حضرة النبي أعرج به من هنا، وعلى هذه الأرض ستجمع الخلائق يوم القيامة. أما فيما يخص هذا التراب، فهذه الأرض كانت ملكنا على الدوام، أما احتلالكم فأمر مؤقت. استوليتم على هذه الأرض بسبب ضعف المسلمين. لن تهنؤوا بالراحة هنا ما دام فينا عزم على القتال... أما الصليب الحقيقي فهو غنيمة عظيمة في أيدينا ولن تعاد لكم إلا لأمر فيه خير للإسلام». [92]

تسبب هذا الرد الصريح من صلاح الدين على ريتشارد، في حث الأخير على أن يقدم عرضاً جديداً ومفاجئا هذه المرة. حيث عرض ريتشارد على صلاح الدين أن يزوج أخته جوانا للملك العادل، وأن يعتبر الطرفان عسقلان والمناطق الساحلية الأخرى التي سيطر عليها ريتشارد مهراً للعروس، ويسكن الزوجان في القدس، ويُسمح للمسيحيين بزيارة القدس بحرية، ويُعاد الصليب الحقيقي، ويتم تحرير الأسرى وتُعاد ممتلكات فرسان المعبد والمستشفى في فلسطين إليهم، على أن يعود ريتشارد قلب الأسد إلى بلاده بعد تطبيق جميع بنود الاتفاق. عندما سمع صلاح الدين بعرض الاتفاق، تبسم، واعتبر العرض لا يعدو كونه مزحة أو خدعة من خدع الحرب. إلا أن ميل أخاه إلى هذا الحل أسكته عن الاعتراض. فأرسل للطرف الآخر رده بالموافقة. في هذه الأثناء، وصلت أخبار العرض إلى أخت الملك ريتشارد التي أصيبت بالصدمة وقلبت الدنيا ولم تقعدها رافضة الزواج من أمير مسلم. وعندما خرج الأمر عن سيطرة ريتشارد، طلب من العادل شرطا جديداً يتمثل في اعتناق المسيحية. إلا أن العادل قابل هذا الطلب بابتسامة مستهزئة، تماما مثلما فعل أخوه. وهكذا فسدت الخطة. إلا أن ريتشارد عرض أن يعطيهم ابنة أخيه آلينور أميرة بروتانية بدلاً من أخته جوانا. حتى انه كان يخطط للحصول على «وثيقة إذن» من البابا استعدادا لذلك. ولكن هذه المبادرة لم تصل لنتيجة. وهكذا أفسد صلاح الدين خطة ريتشارد في الايقاع بينه وبين أخيه العادل. وذات مساء، التقى العادل وريتشارد وتبادلا المديح والهدايا وافترقا.

في هذه الأثناء، استغل صلاح الدين الأيوبي توتر العلاقات بين ريتشارد وكونراد حاكم صور، لإقامة مفاوضات سرية مع الأخير. وكان هدفه تكوين اتحاد ضد ريتشارد وشق صفوف الصليبيين. بينما واصل ريتشارد قلب الأسد مساعيه للحصول على لقاء مع صلاح الدين وجهاً لوجه. إلا أن صلاح الدين أرسل إليه بنفس الرد:

«الملوك لا يتقابلون إلا بعد عقد الاتفاقيات. وعلى كل حال، فأنا لا أفهم لغتك، وأنت لا تفهم لغتي. لذا فإن كلانا بحاجة إلى مترجم موثوق. لهذا السبب فليستمر هذا الرجل (الرسول الحامل للرسالة) في مهمته كوسيط بيننا. وأن توصلنا لاتفاق، فسنجتمع، وتكون بيننا صداقة باقية».[93]

وهكذا تواصلت المفاوضات، إلا أن ريتشارد كان تعِباً من كل ما يجري، وخاصة من الأخبار التي تأتيه من إنجلترا عن قيام أخيه بتصرفات تتخطى حدود صلاحياته. فقرر ريتشارد

القيام بمحاولة أخيرة، لإقناع صلاح الدين الأيوبي بترك عسقلان في أيدي الصليبيين، مستخدماً أسلوبا أشبه بالتوسل، وإلا فإنه سوف يضطر للبقاء في المنطقة طوال الشتاء على حد قوله. وعلى إثر هذا التهديد المبطن الذي يفوح من الرسالة، أجلس صلاح الدين رسول ريتشارد أمامه وأملى عليه الآتي:

«*أخبر الملك: تسليم عسقلان موضوع غير مطروح على طاولة النقاش. أما فيما يخص قضاءه الشتاء هنا، فيبدو أنه لا يمكن تجنب ذلك. فالملك يعرف جيداً انه سيخسر كل شيء في حال مغادرته. فهل حقاً يريد قضاء الشتاء هنا، بعيداً عن عائلته وبلده؟ بكل سرور! أنا مستعد لقضاء الشتاء والصيف والشتاء الذي يليه والصيف الذي يليه أيضا هنا. لأن هذا وطني. أنا مع أطفالي وأقاربي. لدي جيش للشتاء وجيش آخر للصيف. أنا رجل مسن وليس لدي اهتمام بمتع الدنيا. سأنتظر هنا إلى أن يكتب الله النصر لأحدنا.*»[94]

وعلى إثر هذا الرد، أدرك ريتشارد أنه لا يمكنه أن يفعل أكثر مما فعل، فقبل في سبتمبر 1192 عقد اتفاقية مدتها خمس سنوات، أخذ الصليبيون بموجبها صور ويافا، واعترفوا بالمقابل بسيادة صلاح الدين على المنطقة بأكملها بما فيها القدس. كما سُمح للمحاربين الصليبيين بزيارة القدس. واستقبل صلاح الدين القادمين استقبالا مهيبا، ودعا بعضهم إلى مائدته. إلا أن ريتشارد قلب الأسد رفض الذهاب لزيارة القدس، على الرغم من إلحاح جنوده عليه بالمشاركة. وهكذا عاد ريتشارد إلى بلده دون أن ترى عيناه القدس التي أتى لاحتلالها، ودون أن يقابل صلاح الدين الذي لم يخفي إعجابه بشخصيته.[95]

بعد الاتفاقية ببضعة شهور، ساءت الحالة الصحية لصلاح الدين الأيوبي. فاستُدعي طبيبه الشخصي من دمشق، وهو المفكر اليهودي المشهور وصاحب كتاب (دلالة الحائرين)، موسى بن ميمون، المعروف في الغرب باسم مايمونديس وعند اليهود باسم الرمبم. ولكن رغم كل المحاولات الطبية، توفى فاتح القدس في الرابع من مارس عام 1193 عن عمر يناهز الخامسة والخمسين. ووفقاً لما نقله بهاء الدين كاتب السيرة الذاتية لصلاح الدين، فقد قُرأ القرآن عند رأس الأمير، وعندما وصل القارئ إلى آية «لا إله إلا هو عليه توكلت» تبسم صلاح الدين وتهلل وجهه وأسلم الروح لبارئها.[96]

وفاة صلاح الدين المفاجئة بُعيد الفتح، أغرقت العالم الإسلامي كله في الحزن، وبالأخص سوريا والقدس. لا نعرف كيف كان صدى موته في أوروبا، ولكن الثابت أن العديد من الجنود الصليبيين والرهبان ورجال الدين والحاخامات اليهود الذين رأوا صلاح الدين في القدس وما يجاورها، وسلموا عليه، أو تناولوا الطعام على مائدته، أو حتى الذين لم يروه ولكن سمعوا عن شهرته، ذكروه باحترام وإجلال. وبقي صلاح الدين حياً في ذاكرة العالم الإسلامي وأوروبا، كشخصية تاريخية ورمز ثقافي مميز على مدار عصور. حتى أن طيفه لا يزال يخيم على النضال الدائر لتحرير فلسطين اليوم. فليس من الغريب أن يعتبر المناضلون في سبيل تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي أنفسهم أحفاد صلاح الدين. الأوروبيون أيضا عبروا في غير مرة عن إدراكهم لميراث هذه التجربة التاريخية. فعندما تسلم الجنرال الإنجليزي إدموند ألنبي مدينة يافا من العثمانيين في 11 ديسمبر 1917، تحدث إلى الاعلام الغربي بإشارات مبطنة إلى الحملة الصليبية الثالثة. المشهد الأكثر درامية تمثل في دخول الجنرال الفرنسي هنري غورو إلى الشام عام 1920، وتوجهه ممتطياً حصانه إلى قبر صلاح الدين بجانب المسجد الأموي ليقول: «يا صلاح الدين! لقد عدنا. وجودي هنا هو تأكيد على هزيمة الصليب للهلال».[97]

نشيد رولاند

كان للصراع حول القدس أبعاد ثقافية لا تقل أهمية عن نظيرتها السياسية والعسكرية. فقد نقلت الحملات الصليبية إلى أوروبا الكثير من الحكايات والأساطير والذكريات والنوادر الصحيحة والخاطئة عن العالم الإسلامي والمسلمين. كما يُلحظ من خلال الكتابات والأغاني الشعبية المشهورة بين الأوروبيين في تلك الفترة محاولات لإعادة كتابة للتاريخ أكثر من مرة. نشهد على كتابة التاريخ لعدة مرات في الأعمال والأغاني المشهورة في تلك الفترة بين الأوروبيون. فقد كان الصراع ضد المسلمين على درجة عالية من الأهمية بالنسبة للصليبيين، ما استدعى إعادة كتابة تاريخ أوروبا السياسي والعسكري اعتباراً من فترة حكم شرلمان في نهايات القرن الثامن وبدايات القرن التاسع. فعلى سبيل المثال؛ يحكي نشيد رولاند الذي يعتبر أقدم شعر معروف في الأدب الفرنسي، عن القصة البطولية والنصر الذي حققه شرلمان (وفقاً للرواية) ضد المسلمين في الحملة العسكرية التي شنها على مدينة رونسفال بالقرب من جبال البيرانس عام 778. وتُذكر هذه الحرب في الشعر على أنها

حرب دامية، لكن لا يمكن توثيق ذلك تاريخياً. حتى أن فكرة خروج المسلمين في ذلك الوقت بجيش حاشد لمنطقة رونسفال تثير في حد ذاتها الكثير من علامات الاستفهام. وبعيدا عن الحقائق التاريخية، فإن الشاهد هنا هو الشعور الذي حاول نشيد رونالد خلقه وإيصاله.

يحكي الشعر المكون من أكثر من أربعة ألاف بيت عن الحرب التي قادها شرلمان ضد المسلمين وخيانة جانيلون زوج أم رونالد. وتقول الرواية في الشعر، أن الأمير المسلم الذي كاد يخسر سرقسطة لصالح شرلمان أرسل رسولاً إلى الأخير يخبره أنه إذا عاد الفرنجة إلى فرنسا فسيدخل المسيحية ويسلم خزائن بلاده إلى شرلمان. فقبل شرلمان الذي تعب هو وجنوده من الحرب هذا العرض وقرر تعيين رسول لتسيير المفاوضات. وهنا اقترح رونالد، المعروف بكونه مقاتلا جيدا، أن يذهب زوج أمه جانيلون. ولكن جانيلون الذي لم تعجبه هذه المبادرة، أخبر أمير المسلمين عن مسار انسحاب جيوش الفرنجة وعن الأماكن التي يمكن أن تكون أفخاخاً للوحدات المتأخرة. كان رولاند قد أصدر أوامره للوحدة بالانسحاب، فسقط هو وجنوده في الفخ كما كان مخططا. حارب الفرنجة بشجاعة، ولكن أعدادهم لم تكفي لحسم المعركة. كما رفض رولاند طلب النجدة. وبالفعل كان الوقت قد تأخر لطلب المساعدة. وبذلك لقي رولاند حتفه وهو ينفخ في بوق المساعدة. وحمل القديسون روحه إلى الجنة. وعندما وصل شرلمان إلى أرض المعركة، وجد جسد رونالد بين الجثث. فانتفض لملاحقة جيش المسلمين حتى نهر ابرة وقتلهم جميعاً. في هذه الأثناء يأتي ملك بابل باليجنت إلى إسبانيا لمساعدة أمير المسلمين. فيتغلب شرلمان عليه أيضا، ويسيطر على سرقسطة ويعود إلى فرنسا. وبعدها تنكشف خيانة جانيلون ويحكم عليه بالإعدام.

يُعد نشيد رونالد أشهر عمل أدبي يحكي عن بطولة المسيحين في العصور الوسطى. واشتهر النشيد في فترة الحملات الصليبية الأولى والثانية. وبعد مرور ثلاثة مائة عام، تم تحديثه وتعديله وإعادة كتابته من جديد ليروي قصة هزيمة المسلمين وسيطرة الصليبيين على القدس، التي تعبر القضية المركزية، دون الالتفات لما جرى خلال الثلاثمائة عام تلك من أحداث أخرى. وتحول هذ النشيد الذي دوّن في بدايات القرن الثاني عشر، إلى شاهد حي على الصراع بين مهمة المسيحية المتمثلة في شرلمان، الأب الروحي لأوروبا، وبين العالم الإسلامي من جهة أخرى. وهكذا أصبح هذا النشيد يغنى كخلفية معرفية للحملات الصليبية. ووفقاً لهذا، كان الأوروبيون المستجيبون لنداء الكنيسة يناضلون من أجل أحياء المهمة التي أسس لها شارلمان قبل ثلاثة قرون. وتتمثل هذه المهمة في إيقاف تقدم المسلمين، وإعادة الأراضي المقدسة إلى سلطة وخدمة الكنيسة.[98]

ومن اللافت أن الأدب المنتج في فترة الحملات الصليبية قد أنشأ صورة محددة عن المسلمين والأتراك. ومن المعروف أن شارلمان والأباطرة البيزنطيين الآخرين حاربوا ضد المسلمين منذ القرن الثامن. وقد تم تصوير العرب المسلمين في نشيد رونالد وما شابهه من أعمال على انهم بربر وحشيون ومستبدون وشهوانيون ومتعصبون ومتحجرون يفتقرون للعقلانية، وأعداء للإله، وإلى ما هنالك. ومع الحملات الصليبية، أُلحقت هذه الصورة بالأتراك أيضاً. خاصة وأن الأتراك كانوا أول مجتمع إسلامي يقف في وجه الصليبيين قبل صلاح الدين الأيوبي. وكانت أول القوات الصليبية قد خرجت باندفاع وحماس بعد نداء البابا أوربان الثاني، ومن دون مخطط محكم، وتجمعت في اسطنبول تحت قيادة بطرس الناسك. وهاجمت الأتراك السلاجقة بالقرب من نيقية، إلا أن قلج أرسلان ألحق بهم هزيمة ساحقة. وكانت الجيوش الصليبية مضطرة لاستخدام أراضي الأناضول كي تصل إلى فلسطين، ولذلك اضطروا لمواجهة سلاجقة الأناضول في غير مرة. وكان عماد الدين زنكي، سلطان الدولة الزنكية التركية والمعروفة أيضا باسم اتابكية سوريا والموصل، وابنه نور الدين محمود زنكي أيضا أعداء لدودين للجيوش الصليبية ووصلت شهرتهم إلى أوروبا. ومن بعد صلاح الدين الأيوبي، كان للسلطان المملوكي بيبرس دور كبير في وقف تقدم الصليبيين. وفي عام 1291 أخرج القائد أشرف خليل سلطان دولة المماليك الأتراك أخر الصليبيين من عكا.[99] لذا كان النزاع القائم بين الصليبيين من جهة والقادة الأتراك وغيرهم والذي استمر لأكثر من قرنين، لاعبا اساسيا في تشكيل صورة الأتراك في أوروبا. حتى أن تلك الصورة المخيفة التي حملها الأوروبيون في مخيلتهم عن الأتراك، كانت قد شُكلت بالفعل قبل قرن ونصف من وصول العثمانيين إلى دول البلقان وأوروبا. كما أن ربط هوية الاتراك بالإسلام يعود إلى هذه الفترة. ففي النهاية، كانت أوروبا المسيحية ترى أن الأتراك والكرد والعرب والشراكسة والتتار وكل المجتمعات المسلمة الأخرى تنتمي لخصمها الديني.

وفي ظل توترات هذه المرحلة، وعلى الرغم من شدتها أحيانا، كانت بعض جماعات العرب المسيحيين الشرقيين واليهود تقف بين الحين والآخر إلى جانب المسلمين ضد الصليبيين. ويعزى ذلك إلى السياسات الدينية والثقافية المرنة التي وضعها القادة المسلمون، بالإضافة إلى رغبة هذه الجماعات في الحفاظ على استقلالها الديني والسياسي أمام السلطة المركزية للبابا في روما. وفي هذا السياق، كان الصليبيون يتحركون بافتراضات خاطئة تماماً. فعلى عكس افتراضاتهم، لم تكن الجماعات المسيحية الشرقية تتعرض للظلم على يد المسلمين أو تتطلع إلى الانضمام لإدارة البابا في

روما. لذلك لم ينجح الصليبيون في حشد الجماعات المسيحية الشرقية وضمها لصفوفهم، حتى في الأوقات التي قدموا فيها بجيوش كبيرة وأسسوا دولاً لاتينية. والأدهى من ذلك، أن المسيحيين العرب قد نالوا من الأذية تلقاء فظاعة الجرائم الصليبية ما ناله المسلمون. وكان تأثر ثقافة المسيحيين الشرقيين بالثقافة العربية، في اللسان واللباس والعادات واللغة سببا في خلط الصليبيين الأوروبيون بينهم وبين المسلمين، وسببا في قتلهم ظناً بأنهم مسلمين، وقد تكررت هذه الحادثة كثيراً. ويمكن رصد مشاعر الكره وعدم الثقة التي كان يكنها الصليبيون الأوروبيون ضد المسيحيين الشرقيين في كل المجالات. وأكثر ما يعبر عن ذلك جملة نقلت عن جندي صليبي مجهول، حيث قال «طردنا الأتراك والوثنيين من الأراضي المقدسة؛ ولكننا لم نتخلص من المنحرفين الروم (اليونان) والأرمنيين والسريانيين واليعقوبين».[100] خلاصة القول إن الصليبين كانوا بعيدين وعديمي الرحمة مع المسيحيين الشرقيين بقدر ما كانوا مع المسلمين.

ولا بد من الإشارة إلى أن التاريخ كان يسير على أكثر من مجرى. فبعد قضاءهم أكثر من قرنين في أراضي المسلمين في الشرق، بدأ الفرنجة باستيعاب الثقافة العربية الإسلامية. وبعد أن ضمن القادة المسيحيون سيطرتهم السياسية على المنطقة، انتهجوا سياسات أكثر تسامحا مع المسلمين (واليهود) الخاضعين تحت حكمهم، وخاصة في أواسط القرن الثالث عشر، حيث تمتع المسلمون بأمن وامان تحت حكم المسيحيين. ونقلت المصادر التاريخية الإسلامية في تلك الفترة الأوضاع الجيدة للمجتمعات المسلمة بالتفصيل. قال الرحالة الأندلسي ابن جُبير الذي زار محيط القدس في تلك السنوات متحدثاً عن «المسلمين الذين يعيشون بأمان تحت إدارة الفرنجة» وكيف ان كل ما عليهم القيام به هو «تسليم نصف الغلة وقت الحصاد ودفع دينار كضريبة». ويضيف:

> *«من سوء حظ المسلمين، أن نراهم يشتكون على الدوام من ظلم الحكام من بني دينهم. بينما هم راضون عن سلوك الفرنجة بعدما وثقوا بعدالتهم.»*[101]

كما نقل لنا ابن جُبير انطباعات قيمة عن «التجارب المتزامنة» التي نراها بكثرة في تاريخ علاقات الإسلام والغرب. والمقصود بذلك، أنه على الرغم من أن جيوش المسلمين والصليبيين كانت تجهز على بعضها البعض في ميادين الحرب، كان المواطنون العاديون من الطرفين يمارسون حياتهم بحرية في مجالات التجارة والتسوق ودفع الضرائب والسياحة والفن والصناعة والعلم وغيرها من المجالات. وفي الواقع، يقول ابن جُبير الذي نقل إلينا أن صلاح الدين الأيوبي

خرج على رأس جيش في عام 1184 متجهاً إلى قلعة الكرك، انه في هذه الفترة المليئة بالتحضيرات العسكرية والتوتر كان الرحالة والتجار المسلمون والصليبيون يتنقلون بحرية في قافلاتهم دون مواجهة أي موانع في أراضي المسلمين أو الصليبيين (الفرنجة).[102]

حلم لم يتحقق: الحلف الصليبي المغولي

كان من المفترض أن ينعم أهل القدس وسوريا وما يجاورها، في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، باستراحة المحارب بعد انتهاء سيطرة الصليبيين. إلا أن العالم الإسلامي وجد نفسه في مواجهة الاحتلال الأكبر والأكثر دموية في تاريخه، الغزو المغولي. بدأ المغول في بداية القرن الثالث عشر بالنفوذ لمنطقة بلاد الرافدين. وتوسعت هجماتهم على سوريا في عام 1250، وانتهت بسيطرتهم على العديد من المدن وتدميرها. وسيطرت قوات المغول بقيادة هولاكو على قلعة ألموت مركز الحشاشين عام 1256. كما قضوا على الدولة العباسية باستيلائهم على بغداد عام 1258. ونقلت المصادر التاريخية المذبحة والدمار الذي ألحقه المغول ببغداد بكثير من الأسى والألم. لقد تم الاجهاز على مدينة بغداد، النجم اللامع للحضارة الإسلامية ولمنطقة بلاد الرافدين القديمة؛ فهُدمت المعابد والسرايا والبيوت وأماكن العمل وسويت بالأرض؛ وحُرقت المكاتب وألقيت الكتب في النهر. ويُحكى أن نهر دجلة قد اصطبغ بلون الدم والحبر على مدار أيام أثناء غزو المغول. وكأن الدمار الذي أحدثه الصليبيون في القدس عام 1099 يعاش مرة أخرى على أيدي المغول، ولكن في بغداد هذه المرة عام 1258.

في هذه الفترة، كان على العالم الإسلامي التصدي لهجمات الصليبيين القادمة من الغرب، وضربات المغول القادمة من الشرق. ومع أن الصليبيين كانوا قد فقدوا في تلك الفترة قوتهم الحقيقية، إلا أن مجيء المغول كان سبباً في ميلاد أمال جديدة لدى الدول الصليبية في أوروبا وفي المشرق أيضا. وانتشرت في أوروبا في القرن الثالث عشر بعض الشائعات التي تقول بأن المغول تخلصوا من الجيوش الإسلامية واحدة تلو الأخرى، واستولوا على القدس، ويستعدون لتسليم المدينة المقدسة للمسيحيين.[103] وقد أشار البابا في خطاب أرسله في يوليو من عام 1221 إلى «وحدات الحرب القادمة من الشرق لإنقاذ الأرض المقدسة (القدس)».[104]

كانت معرفة الأوروبيين بالمغول سطحية للغاية. ولم يكونوا يمتلكون معلومات موثوقة عن هوية المغول وعاداتهم وأعرافهم وحياتهم الاجتماعية والدينية، وغيرها من الجوانب. ولكن شاعت بينهم أقوال عن وجود الكثير من المسيحيين بين صفوف المغول وتقلد بعضهم مراتب عليا في الدولة. وقد أعطى الرسل الأوربيون المرسلون إلى ملك المغول معلومات تؤيد هذا الاعتقاد.[105] وبالمقابل، كان هناك أيضا شهود يشيرون إلى أن هذه المعلومات ناقصة وخاطئة ومبالغ فيها. كان الراهب الفرنسيسكاني وليام روبروك المرسل عام 1253 إلى مونكو ملك المغول، ممثلاً ملك فرنسا لويس التاسع، قد عبر أراضي المغول الفسيحة وصولاً إلى قاراقورم، وتحدث عما رآه من تعددية دينية في تلك الأراضي التي تقع في أعماق آسيا، وعن دولها الجامعة لمختلف الأجناس، بكثير من الإعجاب وأحيانا ببعض الكراهية. ومع أن المغول يتبعون الديانة الشامانية إلا انهم اظهروا سياسة شديدة التسامح مع كل الأديان، من باب إعطاء الأولوية للمكاسب السياسية. حيث عاش المسلمون والمسيحيون واليهود والبوذيون وبالطبع الشمانيون ومعتنقو الأديان الأخرى تحت حكم المغول بحرية، وكان بإمكانهم الوصول إلى مراتب الطبقة الحاكمة والتأثير في سياسة الدولة على حد سواء. وقد دون وليام روبورك هذه الانطباعات بالتفصيل في كتابه الذي يعد من أدب الرحلات، ويشمل معلومات هامة عن المغول وآسيا، فاتحا الباب لأوروبيي القرن الثالث عشر للتعرف على العالم المغولي. كما أشار بوضوح إلى أن المغول لا يأبهون بالمعتقدات الدينية قدر اهتمامهم بالصداقة والتبعية السياسية. لذلك يمكن للمسلمين والمسيحيين التمتع بنفس الإمكانيات مثل الشامانيين. ذلك لا يعني أن المغول مسيحيون أو انهم يفضلون المسيحيين على غيرهم. ونقل وليام عن مونكو قوله «كما أعطانا الإله خمس أصابع مختلفة، فقد أرسل أيضا للبشر طرقا مختلفة».[106]

تعامل جنكيز خان بسماحة مع المسيحين، برغم اتباعه للديانة الشمانية، وسمح بزواج أبنائه من بنات قبائل الكيرايت المسيحيين، وكان من الممكن أن يصبح محالفا جيداً لمسيحيي أوروبا؛ والأكثر من ذلك أن اجتماع الصليبيين والمغول على الأراضي الإسلامية كان من شأنه أن يغير مسار التاريخ. وأثناء غزو المغول، كان المسيحيون الأوروبيون يتطلعون إلى اعتناق المغول (المعروفين باسم التتار) للديانة المسيحية. وكان من المعروف ميل هولاكو خان، حفيد جنكيز خان، الذي أسقط مدينة بغداد وأنهى حكم الدولة العباسية إلى الديانة المسيحية. لا يمكن إنكار الإشارات التي تؤيد شائعة اعتناق هولاكو للمسيحية بالسر. فزوجته دوقوز خاتون كانت من قبائل الكيرايت التركية الأصل، وكانت مسيحية نسطورية حالها حال أهل الكيرايت الآخرين. وعلاوة على ذلك،

اختار هولاكو رجل الدين النسطوري ماسيسا الثاني ممثلاً عنه للتفاوض عند تسلم بغداد. وبينما اهتز العالم الإسلامي من الأعماق إثر تدمير هولاكو لبغداد، قابل المسيحيون هذه الأخبار بفرحة عظيمة. تحدث ستيفين أوربيليان عن هولاكو ودوقوز هاتون بوصفهم قسطنطين وهيلانا الجديدين. وقد قيل إن بغداد ستكون بابل الثانية. وبذلك أصبح المغول الأصحاب الجدد للقب قوات الخير التي تهزم أعداء المسيح.[107]

وفي أعقاب عام 1220، بدأ الأوروبيون المتابعون لهذه التطورات بإرسال العديد من الرسل والرسائل والهدايا لملوك المغول المتمركزين في قاراقورم، والى الدولة الالخانية (دولة مغول فارس) بعد سيطرتها على إيران. وكان التواصل يدور حول محور واحد: كان الملوك ورجال الدين المسيحيون يدعون ملوك المغول لاعتناق دينهم، فيرد المغول بدعوتهم للخضوع إلى سلطتهم. فتح هذا الزخم من المراسلات باباً لتوحيد الجبهات ضد العدو المشترك من ناحية، واظهر من ناحية أخرى، نوعا جديدا من التصورات والمفاهيم والأوهام والخيالات في المخيلة الغربية.

ومثال ذلك انتشار أسطورة في تلك الفترة، مفادها أن ملكاً مسيحياً صالحاً وقوياً يدعى الكاهن يوحنا سيخرج من مملكته المسحورة الموجودة في الشرق (منغوليا أو الصين أو الهند أو أثيوبيا، وفق اختلاف الروايات) وسيساعد الصليبيين في الحرب ضد المسلمين. يحقق الكاهن يوحنا معجزات مثل معجزة بوابة الإسكندر التي أنشأها الإسكندر الأكبر ضد يأجوج ومأجوج ومعجزة ينبوع الشباب. وكان يعتقد أن مملكة يوحنا تقع في مكان ما وسط الأمم الوثنية. وقد اكتسبت هذه الرواية شهرة واسعة مع تقدم المغول نحو الغرب. في بادئ الأمر، كان يعتقد أن هذه المملكة المسيحية الأسطورية هي المغول. والسبب في انتشار هذا الاعتقاد هو المساعدات العسكرية التي قدمها المغول للصليبيين ضد المسلمين، بالإضافة إلى القصص والتوقعات الخيالية التي أختلقها المسيحيون الأوروبيون أنفسهم. ومع فشل الحملة الصليبية الخامسة عام 1221 وعودتها خالية الوفاض، ادّعى أسقف عكا جاك دي فيرتي أن الكاهن يوحنا قد خرج على رأس جيش كبير وفتح إيران ثم تقدم مباشرة نحو بغداد. إن المقصود في هذه الرواية ليس في الحقيقة سوى جنكيز خان.[108]

تظهر هذه الخرافات أن المسيحيين الأوروبيين الذين فشلوا في الحروب الصليبية كانت لهم توقعات غامضة ونبوءات بالشر ضد المسلمين. كان هناك إيمان راسخ بأن الإله سيتدخل يوماً ما ويساعد المسيحيين الذين خسروا الحرب على الجبهة ولم يتمكنوا من تحقيق الغلبة المادية على

المسلمين. ولم يكن هناك مانع أن تأتي هذه المساعدة من الشرق أيضا. ولكن هذه التوقعات والآمال كانت قد بدأت تتزعزع تدريجياً حتى قبل وفاة جنكيز خان المفاجئة في عام 1227. لأن المغول باستمرار توسعاتهم لم يدمروا فقط المدن الإسلامية مثل بغداد والري وقم وزنجان وقزوين وهمدان وباكو ومراغة. بل اعتدوا أيضا على مدن الجورجيين والأرمن والقفجاق والروس المسيحيين في منطقة القوقاز وسووها بالأرض. وأصبحت الإمبراطورية المغولية العظيمة الممتدة من كوريا إلى إيران ومن سيبيريا إلى المحيط الهندي، مبعث قلق كبير للملوك والأمراء والتابعين ومسؤولي الفاتيكان في مدن أوروبا البعيدة.

ولكن على الرغم من هذه العلاقة المضطربة، استمر الباباوات وملوك أوروبا في سعيهم للاتحاد مع المغول ضد المسلمين. وفي عام 1245، أرسل البابا انوسنت الرابع رسولين للملك المغولي. وفي أغسطس عام 1246 وصل وفد برئاسة جين دو بلان كاربن فرنسيبكين إلى سرا أوردو بالقرب من قاراقورم ليشهد حفل تتويج الملك المغولي جيوك في المجلس الكبير. وبالفعل، استقبل جيوك رسل البابا بود، ولكنه غضب عندما رآى في خطاب البابا دعوة لاعتناق المسيحية. فأرسل خطاباً إلى البابا يأمره فيه بالاعتراف بسلطته، والقدوم مع كل حكام أوروبا إليه لإعلان طاعتهم وولائهم له. كما هددهم في حال لم يفعلوا ذلك بالقول بأن ملك المغول سيصل إلى أبواب أوروبا ويذيقهم عذاباً لم يروه من قبل. وبهذا تحطمت من جديد أحلام إيجاد مناصر للمسيحية في الشرق.[109]

ومع سيطرة الدولة الإلخانية على المدن الإسلامية وتقدمها نحو إلى القدس، ولدت لدى الدول المسيحية فكرة تكوين اتحاد مرة أخرى. ففي عام 1243 أعلنت الملكة الجورجية روسودان ولائها للدولة الإلخانية. وسار على خطاها ملك قيليقية الأرمني هيثوم عام 1247. وكان هيثوم يقترح دخول الدول المسيحية الصغرى الأخرى تحت حكم الدولة الإلخانية المغولية. ومن أجل هذا أرسل أخوه سمباد إلى قاراقوم. وبالفعل خلقت الرسائل الإيجابية التي كتبها سمباد عن المغول شعورا بالاستحسان والإيجابية حول المغول، وإن كان لفترة قصيرة. وفي خضم ذلك، كان السلطان المملوكي بيبرس الذي يقود نضالا عنيدا ضد المغول، يحذر الدول المسيحية من إقامة تحالف معهم. وفي عام 1271 أرسل بيبرس خطابا شديد اللهجة إلى بوهيمند السادس وحذره من أنه إن لم يوقف تحالفه مع أباكا قائد المغول، فإن نتائج ذلك ستكون وخيمة عليه.[110]

ولم يكن البعد الديني للتحالفات السياسية مقتصراً على طرف دون غيره. فقد اعتنق أولجايتو (توفى 1316) حفيد هولاكو الإسلام، وترك دين أجداده. إلا أنه استمر في السعي إلى تحالف مع أوروبا المسيحية ضد العدو الأزلي (المماليك). وأرسل في عام 1305 خطابات إلى ملك فرنسا فليب الرابع، وملك إنجلترا ادوارد الأول، والبابا كلامينت الخامس. وتلبية لهذا النداء، شنت أوروبا حملة صليبية جديدة. لكنها لم تجلب أي جديد. ومن بعده، حاول تيمور في القرن الخامس عشر تكوين تحالف مع الأوروبيين ضد المماليك والعثمانيين. تسببت انتصارات تيمور العسكرية خاصة ضد العثمانيين في ميلاد آمال جديدة في أوروبا. ولكن وفاة تيمور عام 1405 أجهضت تلك الآمال. بعد هذا التاريخ تم التخلي عن مساعي الاتحاد بين الصليبيين والمغول. غير أن الكتاب ورجال الدين الأوروبيين بدأوا بتجربة طرق ووسائل أخرى.

السيف والقلم

اقترح اثنان من المفكرين المسيحيين البارزين في القرن الثاني عشر، برنارد من كليرفو ورامون لول، اتباع أسلوب الاقناع في تنصير المسلمين، بدلا من استخدام القوة فقط. فبرنارد، مؤسس الطريقة السسترسية والذي لعب دوراً هاماً في شن الحملة الصليبية الثانية كان يشتكي من قلة المبشرين وسط المسلمين وعبر عن ذلك بالقول: «هل ننتظر أن يأتيهم الإيمان المسيحي من أنفسهم؟ متى رأيتم من آمن بمحض الصدفة؟ إن لم نرشدهم نحن للطريق فكيف سيهتدون إلى الإيمان؟»[111] كان القديس برنارد يرى أن على التبشير أن يوجه هدفه إلى المسلمين بدلاً من يهود أوروبا؛ لأن وقت اعتناق اليهود للمسيحية قد حدده الإله بوقت معين «ولا يمكن تقديم» هذا الوقت، بحسب قوله.[112] وأي تبشير لليهود قد ينضوي على اعتراض على خطة الإله. لهذا السبب تسارعت جهود تنصير مسلمي الأندلس في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولكنها لم تصل لأي نتيجة. كان من أهداف الحملات الصليبية تنصير المسلمين في الشرق بالإقناع كان أو بالسيف. لكن عندما فشلت الكنيسة الكاثوليكية وطرق التنصير في تحقيق مرادها، اضطرت لإيجاد طرق أخرى. وكان لظهور المغول وإسقاطهم للمدن الإسلامية الكبيرة والقوية واحدة تلو الأخرى، دور في ميلاد آمال جديدة. وقد اكتسب نداء القديس برنارد «للتبشير» بعداً جديداً مع ظهور المغول على مسرح التاريخ.

انتهز قادة الفرنجة في المناطق الشمالية فرصة الغزو المغولي وتعاونوا معهم وسهلوا سيرهم. لكن هذا الحال لم يدم طويلاً. فسرعان ما تمت معاقبة المتعاونين بعد الهزيمة التي ألحقها المماليك بقيادة قطز بالمغول في معركة عين جالوت عام 1260، كما تم انهاء المملكة الأرمنية في قيليقية وإمارة أنطاكيا. والأدهى من ذلك كان اعتناق أولجايتو للإسلام من بين الديانات التي عرفها كالمسيحية واليهودية والبوذية، بعد أن كان الأمل الوحيد للمسيحيين، وبذلك قضي على أطروحاتهم وتنبؤاتهم الدينية.[113] وعلى الرغم من احتلال المغول لمدينة بغداد وانهائهم الدولة العباسية عام 1258، إلا ان اعتناقهم للإسلام خلال فترة قصيرة ساهم في دفن ميراثهم الدموي في كتب التاريخ، بينما بقيت ذكرى الحملات الصليبية حية كرمز تحذيري حتى يومنا هذا.

وعلى مدار القرنين الثاني عشر والثالث عشر، شاع اعتقاد قوي بأن المسلمين سيعتنقون المسيحية أفواجاً بالقوة أو بالإقناع. وبينما كان الكهنة يتعبدون، كان رجال الدين مثل القديس برنارد والقديس بيتر يعملون على الجانب اللاهوتي للمسألة. أما روجر باكون، الفيلسوف المعروف، فقد وضع كل تركيزه على متابعة أخبار فلاسفة المسلمين الذين اجتاحت شهرتهم العالم. وكان يدعي بأن فلاسفة الإسلام العظام مثل ابن سينا وأبن رشد قد اعتنقوا المسيحية بالفعل ولكن خفية. وكان يرى أن الوقت قد حان لانتهاز هذه الفرصة لتنصير المسلمين والمغول والبوذيين والوثنيين. لذلك تنامى الاحتياج لحجج قوية وأدلة قاطعة ومنطق قوي. وكانت صورة المسلم الذي اعتنق المسيحية من صنع الخيال أكثر من كونها حقيقة تاريخية؛ ولكنها كانت أكثر فكرة مرغوبة في أوروبا في ذاك الوقت. وظهرت في الأدب الشعبي حينها شخصية تدعى رينياردو، الذي ترك الإسلام واعتنق المسيحية بعقله وإرادته، أي بعد اقتناعه بأدلة باكون. وقد أكتسب رينياردو شهرة كبيرة وسط الشعب لدرجة أن دانتي وضعه ضمن المحاربين الأبطال في الكوميديا الإلهية. كما سرد ماركو بولو في كتابه الخاص بأدب الرحلات روايات عن اعتناق خليفة بغداد المسيحية «سرّاً». في هذه الفترة زادت أنشطة التبشير في الصين التي كانت تحت حكم قوبلاي خان، وفُتحت كنائس في الولايات الصينية واعتنق بعض أهلها المسيحية. وتوحد الأوروبيون بحماس شديد حول آمالهم بتكرر السيناريو نفسه مع المغول. غير أن الاعتقاد الأوروبي بأن المسلمين سيعتنقون المسيحية بالقوة أو بالإقناع خفت وأنطفأ بريقه بعيد فترة من وصوله إلى الذروة في القرن الثالث عشر.

ماركو بولو في طرقات الصين

كانت المساعي الأوروبية لتحقيق اتحاد سياسي وعسكري مع المغول ضد الدول الإسلامية سبباً في خلق مساحات جديدة للتعاون في المجال التجاري والثقافي. وأشهر مثال على ذلك في التاريخ الرحلات التي قام بها ماركو بولو إلى الصين. وفي عام 1260 خرج الاخَوان نيكولو ومافيو من فينيسيا إلى دولة القبيلة الذهبية جنوب روسيا من أجل التجارة. وبعد بضعة سنوات أخذتهم رحلاتهم الطويلة وغير المعروفة في النهاية إلى قوبلاي خان، الذي يستمع إليهم ويأخذ منهم معلومات عن دينهم وعن البابا. كما طلب منهم طلباً أدهشهم؛ طلب أن يرسل له البابا مائة رجل دين مسيحي «يعرفون طريق عيسى جيداً، ذوي معرفة بالعلوم السبع ولديهم مهارات عالية في المناظرات».[114] لم يكن قوبلاي خان يسعى إلى نشر المسيحية، بل إلى السيطرة الكاملة على الجماعات المسيحية المختلفة التي بدأت تنتشر تحت حكمه وغيرهم من رجال الدين. كما طلب قوبلاي خان إحضار مقدار من الزيت من المصابيح التي تضيء كنيسة المعبد المقدسة في القدس (وفي رواية أخرى طلب مقدارا من تراب القدس). وفي عام 1269 عاد نيكولو إلى فينيسا واجتمع بابنه ذي الخمسة عشر عاماً. في هذا الوقت توفي البابا ولم يسع الكنيسة اختيار من ينوب عنه بعد. لذلك لم يجد نيكولو ماركو من يحقق له طلب قوبلاي خان. وبعد ثلاث سنوات، أي في عام 1275، ذهب نيكولو هذه المرة مع ابنه ماركو إلى قوبلاي خان. وهكذا تبدأ رحلات ماركو بولو، التي استمرت أكثر من عشرين عاماً إلى الصين ووسط آسيا. وعاد ماركو بولو إلى فينيسا عام 1295 وقرر تدوين ما رآه وعاشه خلال رحلاته. وبالفعل كتب عن رحلاته وهو في السجن بمساعدة من صديقه في الزنزانة الذي كان يكتب ما يملى عليه.[115]

أصبحت «رحلات» ماركو بولو إحدى أهم مصادر المعلومات في أوروبا فيما يخص الصين وآسيا والمغول. حيث روى ماركو بولو في كتاباته ما رآه في الصين وعاصمة المغول وما شاهده أثناء رحلات الذهاب والعودة، بلغة يخاطب فيها القارئ الأوروبي وكل ما يحمله من افتراضات ثقافية وأحكام وخرافات حول الثقافات الأخرى. وأصبحت كتابات ماركو بولو محط جدل طويل بين المؤرخين، من حيث موقعها ما بين المصداقية التاريخية والمبالغات الخيالية. كما لا يمكن الجزم فيما لو أن «الكاتب الشبح» صديق ماركو بولو والذي كان يدون ما يملى عليه في الزنزانة قد أضاف أو حذف شيء مما سمعه من ماركو بولو. ولكن الثابت في الأمر أن كتاباته حول الصين وآسيا والمغول كان لها دور في تقوية أوروبا لتحقيق اتحاد صليبي مغولي في القرن الثالث عشر.

وكانت روايات ماركو بولو عن سياسة التعددية الدينية عند قوبلاي خان، توافق ما نقله وليام روبوك بعد لقاءه مع مونكو خان. تراود في ذهن أوروبا سؤال «لماذا لم يعتنق قوبلاي خان المسيحية وهو الذي يتعامل بتسامح مع المسيحيين وسمح لهم بالتواجد بين حاشيته». وكان رد ماركو بولو على هذا السؤال بالقول: يقول قوبلاي خان أن هناك أربعة أنبياء كبار في العالم. يؤمن اليهود بموسى، ويؤمن المسيحيون بعيسى ويؤمن المسلمون بمحمد ويؤمن الوثنيون بساجموني بوركان. وينقل عن ملك المغول قوله أنه يحترم هذه الأديان جميعها، ويؤمن بأن فوقهم قادراً مطلقاً يتوجه إليه بالدعاء. ووفقاً لقوبلاي خان، فإن اختياره وترجيحه لأحد هذه الأديان على غيرها سوف يثير البلبلة بين قومه ولن يريح أتباع الأديان الأخرى وبذلك لن تهنأ دولته بالنظام. وهكذا نقل ماركو بولو مفهوم السياسة-الواقعية لدى قوبلاي خان، ولكنه أشار في الوقت نفسه إلى أن ملك المغول يرى المسيحية أعلى من باقي الأديان. كما افترض أنه لو استطاع البابا أن يرسل رجال الدين المائة لاعتنق قوبلاي خان واتباعه المسيحية ولهرع هذا القائد المحالف القوي الذي انتظرت أوروبا مجيئه من الشرق لمساعدة أوروبا المسيحية.[116]

لكن على الرغم من كل الجهود والتنبؤات الأخروية، لم ير الاتحاد الصليبي-المغولي ضد العالم الإسلامي النور مطلقاً. فقد حمل الأوروبيون معلومات قديمة ومغلوطة عن شعوب وسط آسيا والمغول، وخلقوا في أذهانهم نماذج معينة نشأت في إطار تصوراتهم السياسية وقرأوا سير التاريخ وفقاً لذلك. غير أن المنقذ العظيم الذي انتظروا مجيئه من الشرق الأقصى لم يأت. كان للمغول الذين أتوا بطاقة عنيفة وهادمة على الساحة التاريخية ظهور مفاجئ وغير متوقع، وكذلك كان انسحابهم من مسرح التاريخ. فالمغول الذين هدموا الدول الإسلامية ودمروا مدنها وأسروا شعوبها، تضاءلت قوتهم السياسية بسرعة مع بداية القرن الرابع عشر. واعتنق الاسلام قسم منهم، وانسحب القسم الآخر عائدا إلى أراضيه. وبهذا سُجّل الدور الكبير الذي كان ينتظر أن يلعبوه في العلاقات الإسلامية الغربية كملاحظة عابرة في سجلات التاريخ.

الصليبيين وصورة الإسلام

كان الصليبيون طليعة الأوروبيين الذين تطأ أقدامهم الأراضي الإسلامية بشكل جماعي، ليصبح الجنود الصليبيون والفرسان والممولون ورجال الدين والمواطنون العاديون المشاركون في

الحملات الصليبية أول من رأى المدن الإسلامية وطرقاتها وأسواقها ومساكنها ومساجدها وقصورها. وعلى طول الحملات الصليبية، انتقلت من الأراضي الإسلامية شرقا إلى أوروبا غرباً الكثير من الحكايات والأساطير والكلمات والكتب والخرائط والأقمشة الحريرية والقطنية والورق والعطر وقصب السكر والبهارات والسجاد الحريري والفخار الشرقي والأشكال المعمارية الحديثة والكثير من العناصر المادية والثقافية. وخلقت القصص والأقاويل فضولا وإعجابا إلى حد ما بالثقافة الإسلامية، إلا أنها من ناحية أخرى كانت تقوي الانطباعات الأوروبية عن حياة المسلمين في بذخ ورفاهية وشهوانية. وكثيراً ما كان شعور الكره الناتج عن الجدل الديني يختلط لدى الأوروبيين بالإعجاب الثقافي. ووفقاً لبعض المؤرخين، أعجب الصليبيون بمهارات المسلمين العسكرية في ميادين الحرب إلى الدرجة التي جعلتهم يعتقدون بأن المحاربين الجيدين قد يكونوا أقرباء لهم من بعيد، أو أبناء «قبيلة مفقودة».[117] ومثال ذلك إحدى الخرافات التي انتشرت في العصور الوسطى والتي ادعت بأن والدة صلاح الدين الأيوبي تنحدر من أصول فرنسية. ولا عجب إن الإعجاب بالخصم في ميادين الحرب أنتج مشاعر مختلطة وشكوكا بين أبناء ذلك العصر الذي يؤمن بأن الأصالة تنتقل عن طريق روابط الدم والميراث.

وقد أدت هذه الحالة النفسية المضطربة إلى نتائج مثيرة بعد القرن الخامس عشر عندما فقدت الكنيسة الكاثوليكية تأثيرها على أوروبا. وظهرت أهم تجليات هذه الحالة في ميل المثقفين والأدباء الأوروبيين الباحثين عن حياة بعيدة عن الدين، إلى مدح الصفات الإيجابية للحضارة الإسلامية في مواجهتهم للكنيسة. وبغض النظر عن محدودية معلوماتهم عن العالم الإسلامي، إلا أن أرباب القلم الأوربيون تعمدوا إبراز الإسلام كنموذج ثقافي وحياتي ناجح لدحض ادعاء الكنيسة بامتلاكها الحقيقة المطلقة، وبذلك وضعوا الأسس الرئيسية لصورة الإسلام في عصر النهضة. وكانت النتيجة: عصر نهضة يكره الإسلام كدين ويعجب به كثقافة وحضارة.

ومع ذلك لم تكن صورة الإسلام والمسلمين التي ظهرت في فترة الحملات الصليبية أفضل من مثيلاتها في الفترات الزمنية السابقة، فقد كانت تعبر عن خريطة الذهن الأوروبي المسيحي أكثر من تعبيرها عن حقيقة الإسلام. فقد استمر تصور الإسلام المنتشر منذ العصور الوسطى على أنه دين منحرف وغير عقلاني، وصور المسلمين على انهم أشخاص بربر مستبدون يفتقرون للعقل والمنطق وتقودهم الشهوانية والعدائية. ويمكن القول إن هذه الصورة قد تشكلت من خلال مجموعة من المفاهيم والحبكات المحكمة، يبرز من بينها التركيز على فكرتي «الوثنية» و«السحر». كانت

الوثنية في مخيلة المسيحيين في العصور الوسطى مصدر ورمز كل الشرور. فلا ينظر إلى الوثني على أنه منتسب لدين منحرف فحسب؛ بل هو تحت قيادة وإدارة الشيطان مباشرة. وكان الوثنيون يصورون على أنهم جنود الشيطان، لهم مظهر خارجي مثل مخلوق ضخم أسود وغير مهندم له قرن وأسنان كبيرة. ولأنهم يعبدون الشيطان فهم أيضاً ضليعون بأمور السحر، ويلجأون إليه، وهو أحد أكبر الخطايا، بينما يخططون لكل الشرور ضد المسيحيين المؤمنين. ويعطيهم السحر قوة تفوق قدرات الإنسان العادي. وبذلك كان يفسر تفوق المسلمين الذين يطلق عليهم «ساراكينوس» في الحروب بقوة السحر التي أعطاهم الشيطان إياها. وفي إطار مثلث الوثنية-الشيطان-السحر، فإن هوية المسلم ليس لها إلا أن تكون واحدا من ثلاثة؛ إما فوق بشرية أو لا بشرية أو تحت بشرية. وعندما ينتصر المسلم في الحرب يتعزز وصفه بصفاته فوق البشرية. ولكن هذا الوصف لا يحمل اطراءا أو معنى إيجابيا، لأن هذا التفوق أتى بفضل الشيطان والسحر. أما خصاله الغير بشرية والتحت بشرية تظهر بربريته ووحشيته وشهوته.[118]

وهكذا كان الصاق التعاويذ والسحر والقوى الغيبية بهوية المسلمين أحد الأفكار المنتشرة في التصور الأوروبي في القرون الوسطى. وكان هذا أساس دعوة المسيحيين للاحتراس من نجاحات المسلمين المادية والعسكرية المعتمدة على هذه «القوى الشريرة الملعونة». والأدهى من ذلك انه تم ربط سرعة انتشار الإسلام بالسحر أيضا، حيث ظهر ادعاء بأن محمدا ﷺ قد سحر أتباعه ووعدهم بجنة مزيفة في الدنيا والآخرة. وكظاهرة لهذا الاعتقاد انتشر العديد من كتب السحر والتعاويذ في أوروبا، وشيع أن أصول معظمها جاء من الثقافة الإسلامية. وانتشرت كتب علم التنجيم والسحر والتعاويذ التي تمت ترجمتها عن اللغة العربية. وانتشرت في أوروبا فكرة أن السحر هو أحد قواعد الإسلام، متجاهلين حقيقة تحريم الإسلام للتعامل بالسحر. ومن الأمثلة على ذلك، ظهور أكبر مجموعة كتب عن السحر المعروفة في الغرب تحت اسم بيكاتريكس، والتي اعتمدت على كتاب «غاية الحكيم في السحر» للمجريطي، ووسعته لأضعاف مضاعفة وأضافت إليه الكثير من الشروح والحواشي. وكان السحرة الأشرار يذكرون غالباً بأسماء عربية وإسلامية في مثل هذه الأعمال.

كان هذا التصور عن الصفات «الشيطانية» يفسر نجاحات المسلمين المادية والدنيوية من ناحية، ويعمل كمخدر ومهدئ جزئي للضمير المسيحي. فالجنود والفرسان المسيحيون الذين قُتلوا بسيوف المسلمين في ميادين الحروب لم يكونوا يحاربون عدوا عاديا، وإنما يحاربون جيشا مدعوما من الشيطان؛ وهو ما يخفف وطأة هزيمتهم أمامه، وهو أيضاً ما يجعل مقتل كل واحد منهم خاصاً

ومقدساً وملحمياً في إطار حربهم ضد الشر. وبذلك لم تعد الحرب بين المسلمين والمسيحيين حربا عادية بين جيشين أو أمتين متخاصمتين، بل صراعاً بين الحق المطلق والشر المطلق، بين النور والظلام. واعتمد مفهوم الحياة والأخلاق عند فرسان المعبد وغيرهم من التنظيمات المسيحية في العصور الوسطى على هذا التصور. لذلك لم يكن التواصل والتفاعل الإنساني أثناء الحملات الصليبية كافياً لنفي الارتباط بين الإسلام والمسلمين وبين مفاهيم الوثنية وقوى الشيطان والسحر والتعاويذ والعنف والشهوانية.

لقد كان لهذا التواصل نتيجة معقولة ومؤثرة ولكن بقدر محدود. فإلى جانب دعاية شيطنة المسلمين، كان هناك أيضاً من يشير إلى أصالة المسلمين وشجاعتهم ومصداقيتهم. فقد تأثر الأوروبيون الذين واجهوا السلاجقة الأتراك لأول مرة في نيقية وما حولها أثناء الحملة الصليبية الأولى بتنظيم وشجاعة خصمهم في ميدان المعركة. لذلك كثيراً ما نصادف في القرون الوسطى روايات حول تفوق الأتراك العسكري وبطولاتهم. ولكن المحصلة النهائية أن تفوق الأتراك كان يرسم في مخيلة تعتبرهم خصماً وعدواً. وهذا هو حال كل الخرافات والحكايات والرموز التي اختلقت في العصور الوسطى عن هوية السلاجقة ومن بعدهم العثمانيون، والتي أصبحت جزءاً من الثقافة العامة الأوروبية. فعلى إثر اشتراكه في الحرب الصليبية الأولى، نقل فارس نورماندي حكايات عن مدى شجاعة الأتراك في الحرب، منهياً قوله بخلاصة مفادها أن الأتراك والأوروبيين هم أحفاد أهل طروادة، وبفضل أصولهم الطروادية فإن العدو المشترك لهاتين الأمتين هم اليونانيون. وتبدو هذه النتيجة إحدى تجليات الخصومة بين أوروبا والإمبراطورية البيزنطية في ذلك الوقت. غير أن الاعتقاد في العصور الوسطى بامتلاك الأتراك والأوروبيين لنفس الجذور الأصيلة يحمل إشارات مستقبلية هامة. حيث أشار الفارس النورماندي الذي ألف كتاب «أصول الأوروبيين» في نهاية بحثه انه في حال اعتناق الأتراك للمسيحية فإن شيئاً على وجه الأرض لن يتمكن من إيقافهم.[119]

القرآن باللاتينية

كانت ترجمة القرآن الكريم لأول مرة إلى اللغة اللاتينية إحدى أهم التطورات المفاجئة والملفتة للانتباه في فترة الحملات الصليبية. وقد أمر القديس بيتر، أحد رجال الدين الكبار في تلك الفترة بترجمة القرآن، وأوكل المهمة إلى رجل إنجليزي يدعى روبرت الكيتوني (توفي 1156).

وبالفعل استعان المترجم الإنجليزي برجل مسلم اسمه محمد (على حد قوله) للقيام بترجمته الحرة والمنقوصة وسلمها إلى القديس بيتر عام 1147.[120] ويمكن تخمين أن الهدف من الترجمة لم يكن فهم القرآن الكتاب المقدس للمسلمين على حقيقته، بل التعرف على العدو عن قرب وهزمه بسلاحه. وكان للترجمات التي أمر بها القديس بيتر أهمية كبيرة في أوروبا العصور الوسطى، كما كان لها ارتباطات مباشرة بالأندلس وهو ما سنتناوله في اللاحق من بحثنا. فقد لاحظ بيتر في رحلته إلى إسبانيا عام 1142 انسجاما في العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين. وهناك تعرف على مترجم ماهر يدعى بيتر الطليطلي وطلب منه ترجمة سلسلة من الأعمال العربية إلى اللاتينية من بينها رسائل الكندي. وبذلك أصبحت طليطلة وقرطبة وإشبيلية من أهم مراكز الترجمة من العربية إلى اللاتينية.[121]

وارتكزت حركة الترجمة الصغيرة التي بدأها القديس بيتر على إيمانه بدورها في تنصير المسلمين عن طريق الاقناع والعقل. وقد حاول تبرير مبادرته هذه، في رد على الانتقادات المتوقعة من زملائه، بالقول:

«ربما تبدو هذه المحاولات عديمة الجدوى لأن العدو يأخذ احتياطه ضد هذه الأسلحة. ولكن ما يجب قوله هو أن بعض الأشياء في جمهورية الملك الكبرى أسلحة دفاعية، وبعضها للزينة وبعضها يخدم الهدفين معا. فالنبي سليمان، رمز السلام، قد صنع الأسلحة لأن ذلك كان ضرورة في عصره. والنبي داود صنع الزينة في أماكن العبادة غير أنه لم يكن هناك إمكانية لاستخدامها في عصره... والأمر ذاته ينطبق على محاولاتنا. حتى إن لم يعتنق المسلمون المسيحية بسبب هذه المحاولات، فعلى الأقل سيتوجب على الحكماء أن يساعدوا إخوانهم الضعاف في الكنيسة ممن يتسمون بسرعة التأثر».[122]

وكان إيمان بيتر بفكرته قوياً جداً. حيث سرد في كتابه المعنون «في مواجهة مذهب المسلمين وانحرافاتهم» أهمية وضرورة تنصير المسلمين عن طريق العقل لا السيف، وذلك من خلال عقد مقارنات صادمة بينه وبين المسلمين. وفي الاقتباس اللاحق، نرى كيف وضع بيتر إدراكه «للأنا» والهوية الأوروبية في مواجهة وتضاد مع ثقافة المسلمين وحضارتهم، ويوضح الفرق بين الشرق والغرب بمثال صادم:

«قد يبدو غريباً بالنسبة لكم أن أخاطبكم بكلماتي هذه وأنا بعيد عنكم وأتحدث لغة غير لغتكم، وأعيش بأسلوب حياة مختلف عنكم ولي عادات وتقاليد غريبة عليكم، وأكتب هذه

الكلمات والسطور لأشخاص لم أرهم في حياتي وربما لن أراهم أبدا، وأنا شخص يعيش في الغرب البعيد وأنتم في الشرق والجنوب. ولكن لن أفعل مثلما يفعل بعضنا معظم الوقت، لن أهاجمكم بالسلاح بل بالكلمة؛ ليس بالعنف بل بالعقل؛ لا بالكره بل بالحب». [123]

على كل الأحوال فإن ترجمة القرآن إلى اللاتينية كان حدثا تاريخيا. فقد شكلت هذه الترجمة الأرضية للكثير من الدراسات الأخرى حول الثقافة الإسلامية. وعلى الرغم من جوانبها الناقصة والمجانبة للصواب، فقد أصبحت نصا أساسيا اعتمد عليه الكتاب المسيحيون، واستخدمت فيما بعد كمرجع أساسي لترجمات القرآن إلى اللغات الإنجليزية.[124]

فترة الفرسان

كان الظهور المفاجئ وغير المتوقع لأهم جماعتين أو تنظيمين للمحاربين المسيحيين في العصور الوسطى وهما فرسان المعبد أو فرسان الهيكل (يذكرون في المصادر العربية باسم الداوية) وفرسان المستشفى (تعرف لاحقاً باسم فرسان رودوس، ثم باسم فرسان مالطة، وفي المصادر العربية باسم الهوسبتاليين)، من أهم العناصر المؤثرة على العلاقات بين الإسلام والغرب. وقد نشأ هذان التنظيمان بعد سيطرة الجيوش الصليبية على القدس وما يجاورها عام 1099، ولعبا دورا كبيرا كجسر ديني-عسكري ومالي وثقافي بين أوروبا وبين سوريا وفلسطين لفترة طويلة من الزمن. وأصبح فرسان المعبد اقوى تنظيم في هذه الفترة بفضل الشبكة التي كونوها من داخل أوروبا وحتى القدس، موفرين الدعم اللوجيستي والحربي للجنود الصليبين، وضامنين لأمان الزوار الأوروبيين القادمين لزيارة الأراضي المقدسة. بينما تمتع تنظيم فرسان مالطة بتاريخ أطول يمتد حتى يومنا هذا.

تعود نشأة فرسان المعبد إلى عام 1120، حين عرض مؤسس التنظيم، الفارس الفرنسي هيوجز دي بانز، على ملك القدس بلدوين الثاني وعلى أسقف القدس وارموند إنشاء تنظيم ديني يهدف لحماية الزوار القادمين من أوروبا إلى القدس من أخطار قطاع الطرق. وبعد الموافقة على العرض، خصص للتنظيم الجديد مكان في القصر التابع للملك في المسجد الأقصى. وكان أتباع التنظيم الجديد يؤمنون أن المكان الممنوح لهم يقع فوق معبد سيدنا سليمان، ولذلك أطلقوا على

أنفسهم اسم فرسان المعبد تيمناً بالمكان. كما أطلق الصليبيون على المسجد الأقصى الذي يحوي المسجد القبلي ومسجد قبة الصخرة اسم «معبد سليمان». فرسان المعبد الذين بدأوا بإمكانيات محدودة في البداية، أصبحوا في غضون فترة قصيرة أكبر وأقوى وأغنى التشكيلات المسيحية وأكثرها تنظيماً. وكُلف فرسان المعبد، الذين احتذوا بالطريقة السسترسية التي أنشأها القديس برنارد، بالعيش متبعين بعض القواعد الدينية والعسكرية مثل تناول القليل من الطعام وعدم التحدث أثناء الأكل وعدم أكل اللحم أكثر من ثلاث مرات في الأسبوع ومشاركة ممتلكاتهم وعدم الدخول في علاقات جنسية والبعد عن الكذب والسرقة. وكانوا يرتدون جبة بيضاء عليها صليب أحمر.[125]

قدم الفرسان المحاربون دعما عسكريا حقيقيا للصليبيين، وشكلوا قوات المقدمة في بعض الحالات. ومن المعروف انهم لعبوا دورا هاما في تفوق الصليبيين على صلاح الدين الأيوبي في معركة مونتجيسارد (تل الرملة) عام 1177 أي قبل عشرة أعوام من موقعة حطين. وزاد هذا النصر من شهرة فرسان المعبد في العالم المسيحي وضمن استمرار تدفق الدعم إليهم من الملوك ورجال الدين الأوروبيين. بالطبع كان القديس برنارد دي كليرفو السابق ذكره هو رجل الدين المسيحي الذي لعب دورا مفتاحيا في تقوية فرسان المعبد. كان برنارد يؤمن بأهمية المناظرات العقلية كنوع من الأعمال التبشيرية الموجهة للمسلمين، وفي الوقت نفسه يبذل جهودا كبيرة لتنظيم الحملة الصليبية الثانية ودعم فرسان المعبد. وكتب عام 1130 في رسالته التي أسماها «مدح طريق الفروسية الجديدة» قائلاً أن فرسان المعبد يمثلون طريقا جديدا في تاريخ المسيحية وأنهم يحملون صفة وموقعا أعلى من الرهبان والجنود المكرسين للرب، لأن أتباع هذا الطريق يحمون أنفسهم مادياً بالقوة والسيف لكنهم يهبون أنفسهم معنوياً للرب عن طريق تزكية النفس. فالجنود الدنيويون لا يتعدون كونهم أسرى لأنفسهم الضعيفة، ويلعبون دور المحارب. بينما يهدف الفارس المعنوي الحقيقي إلى تكوين شخصية أصيلة عن طريق وهب وتكريس نفسه للرب. وبهذا المعنى لا يكون الموت والقتل في هذا السبيل باطلا ولا خطيئة. فالفارس الذي يقتل شخصا سيئا لا يعد قاتلاً؛ لأنه يخدم الكنيسة والبشرية عن طريق إبعاد هذا الشر. يقول القديس برنارد: «يشعر المسيحي بالفخر والشرف عندما يقتل وثنياً؛ لأن هكذا يُشرّف عيسى»، ويضيف: «هذا لا يعني أني أدعوكم إلى قتل كل وثني أي كل من هو غير مسيحي وخاصة المسلمين»؛ ولكن لمنع شرور أكبر لا بد من قتل الكفار. يدعو القديس برنارد فرسان المعبد والجنود المسيحيين الآخرين أن يحملوا سيوفهم من أجل عيسى، قائلا:

«أيها الفرسان! تقدموا بثقة وبقلب ثابت وابعدوا أعداء عيسى وأعداء الصليب. لا الموت ولا الحياة يمنعانكم من حب الإله مثل عيسى المسيح. قولوا أمام المخاطر «أن عشنا أو متنا، إلى الرب مرجعنا». العودة بالنصر من حرب كهذه شرف كبير! وللموت هنا قدسية كبيرة! أيها المحارب الشجاع! أن عشت وانتصرت من أجل الرب، افرح بهذا. ولكن أن مت وصعدت إلى الرب، فذلك شرف أكبر. لا شك أن الحياة شيء رائع والنصر مشرف؛ ولكن الموت المقدس أهم من كليهما. إن كان الموت في سبيل الرب مقدسا، فما بالكم بقدسية الحياة في سبيله».[126]

وكلف فرسان المعبد من غير المحاربين بتقديم خدمات مثل زيارة الأماكن المقدسة وتمويلها وإدارة الأراضي وتأمين التواصل. ويقال إن فرسان المعبد هم أول من استخدم نظام الشيكات. حيث كان الزوار القادمون من أوروبا يسلمون أموالهم وممتلكاتهم القيمة لفرسان المعبد بدلاً من حملها معهم في ترحالهم، ويستلمون مقابلها وثيقة (شيك) وعندما يصلون لوجهاتهم يبرزون هذه الوثيقة، وهكذا يقومون بالتجوال دون حمل أموالهم معهم. وكانت هذه بداية تشكيل أول نواة بنكية في أوروبا. كما كان الأغنياء الأوروبيون الذين ينضمون للحملات الصليبية يتركون إدارة أموالهم وممتلكاتهم لفرسان المعبد ويأخذون في مقابلها وثائق سندية. وبذلك حصد تنظيم فرسان المعبد ثروة كبيرة وأنشأ نظاما ماليا عظيما في جغرافيا واسعة تمتد من إنجلترا إلى المجر ومن سوريا لفلسطين. وفي عام 1139 أعلن البابا انوسنت الثاني في منشور أصدره باسم «كل عطاء الخير» إعفاء فرسان المعبد من القوانين المحلية والضرائب. وهكذا تمكن التنظيم من فتح فروع له والقيام بأعماله وجمع التبرعات في عشرات المدن دون التقيد بحدود القوانين أو دفع الضرائب.

غير أن التاريخ بدأ يغير مجراه مع توحد قادة وجيوش المسلمين في مناطق مصر وسوريا وفلسطين تحت قيادة صلاح الدين الأيوبي. فقد أنهى صلاح الدين الذي استعاد القدس عام 1187 سلطة الصليبيين العسكرية والاقتصادية في المنطقة. لم يؤثر فقدان القدس لفترة قصيرة عام 1229 على المشهد، فقد اضطر الصليبيون للانسحاب من أراضي سوريا وفلسطين بشكل كامل. وبطبيعة الحال، أثرت هذه التطورات بشكل مباشر على فرسان المعبد والتشكيلات العسكرية-الدينية الأخرى، وأسهمت الصراعات الداخلية في زوالها. ونقل فرسان المعبد مركزهم إلى أكرا واستخدموا طرسوس وعتليت وقبرص-ليماسول كمقرات لهم فيما بعد. كان انتهاء الحروب الصليبية وفقدان تشكيلات الفرسان لأهميتها العسكرية سبباً في خلق الكثير من الصراعات بين المسيحيين.

حيث مارس ملك فرنسا فيليب الرابع الكثير من الضغوط على البابا كلامينت الخامس، على خلفية أزمته المالية الناتجة عن دخول فرنسا حربا ضد إنجلترا ومديونيته الكبيرة لتنظيم فرسان المعبد. وهو ما انتهى بأمر الملك بملاحقة فرسان المعبد في شتى أنحاء أوروبا. اتُهم فرسان المعبد بتهم ثقيلة مثل التجسس والكفر والانحراف والمثلية الجنسية والسرقة والاحتيال؛ واضطروا «للاعتراف» تحت التعذيب؛ لكنهم سرعان ما تراجعوا عن أقوالهم فيما بعد.

أما الروايات عن العلاقات «المتسامحة» لفرسان المعبد مع المسلمين فقد كانت شائعة بين معارضيهم حتى في ذروة قوة التنظيم. حتى أن البعض كان يقول بأن أحد الشخصيات التي يقدرها فرسان المعبد واسمه «بافوميت» كانت له علاقة بنبي الإسلام محمد ﷺ. إلا أن هذا الادعاء لا يرتكز إلى أي حقائق تاريخية. ومن المرجح أن هذه الفكرة نابعة من الصداقة المحدودة والهامة بين الفرسان وبين شخصيات إسلامية مثل أسامة بن منقذ. وعلى أي حال، فإن هذه الأمثلة مهمة من ناحية إظهارها لاستمرار التفاعل الإنساني-الثقافي حتى في أوقات الحرب.

أمر الملك الفرنسي باعتقال قادة فرسان المعبد في 13 أكتوبر عام 1307. وطالب في منشور أصدرته البابوية بالقبض على جميع أتباع هذه التنظيمات ومصادرة ممتلكاتهم. وكنتيجة لقرار محكمة التفتيش، تم القضاء على آخر «الأساتذة الكبار» جاك دو مولاي وجيوفري دو شارني بالحرق وهم أحياء في باريس عام 1314. وانضم الناجون لتنظيم الهوسبتاليين وأمضوا ما تبقى من عمرهم بصمت.[127]

وأصبح مصير فرسان المعبد مثارة للجدل في تاريخ الأدب والفكر الديني في الغرب. فالعديد من الأسئلة بقيت بلا إجابات؛ ماذا حدث بعد حظر التنظيم وهل سعى الفرسان التابعون له للانتقام أم لا، وهل استمر التنظيم في نشاطه خفية تحت الأرض، وماذا حل بالثروات التي استولى عليها في معبد سليمان؟ كل هذه الأسئلة أصبحت مواضيع لحكايات وروايات وخرافات وأفلام، يذكر منها رواية «بندول فوكو» لامبرتو إيكو، و«شفرة دافنشي» و«الرمز المفقود» لدان براون، ورواية «أخوة الدين» لروبين يانج؛ وفيلم «إنديانا جونز» و«الحملة الأخيرة» الذي أخرجه ستيفن سبيلبرغ وقام بدور البطولة فيه هاريسون فورد وسين كونيري، وفيلم «الكنز الوطني» الذي أخرجه جون تروتلتاب ولعب دور بطولته نيكولاس كاج، وألعاب الحاسوب مثل «عقيدة الإغتيالي»، و«العالم السري» و«السيف المكسور».

وقد تزامن ظهور الهوسبتاليين مع ظهور فرسان المعبد، بعد السيطرة على القدس، وتشابهت مهماتهم طوال العصور الوسطى. وقد عرف الهوسبتاليون بحروبهم ضد المسلمين. وقاموا بإنشاء قواعد عسكرية ومخازن عسكرية ومستودعات أسلحة وكنائس في أماكن عدة في طرسوس وأنطاكيا والقدس. وبعد انهيار مملكة القدس المسيحية عام 1291، توجهوا إلى قبرص؛ ثم اتخذوا من رودوس قاعدة لهم، وهكذا عرفوا باسم فرسان رودوس. وفي عام 1444، تمت محاصرتهم من قبل سلطان مصر ومن قبل السلطان الفاتح محمد عام 1480. وفي عام 1522 خرج السلطان سليمان القانوني على رأس جيش كبير إلى رودوس وأنهى سلطة الهوسبتاليين فيها. في السنوات التالية حدثت اتصالات بين الهوسبتاليين (فرسان رودوس ومالطة) وبين الأسطول الحربي العثماني وتواجه الطرفان في تونس وطرابلس ومالطا. وفي عام 1530 أعطى ملك سيسيليا شارلس الخامس مالطة وجوزو وطرابلس للفرسان الذين خرجوا من رودوس، لتبدأ المرحلة الثالثة من تاريخ تنظيم فرسان مالطة. واستعاد فرسان مالطة الذين نجحوا في صد حصار مالطة عام 1565 شهرتهم الكبيرة في أوروبا بعد تحقيقهم النصر أمام العثمانيين بقيادة السلطان القانوني، الحاكم الأقوى في تلك الفترة. والأدهى من ذلك أنهم جعلوا سيطرة العثمانيين البحرية وسمعتهم بوصفهم قوة لا تقهر محطّ الشك. وقد عززت هزيمة العثمانيين في معركة ليبانتو البحرية عام 1571 هذا الاعتقاد.

ولاحقاً، فقد فرسان مالطة هويتهم الدينية تماماً، وبدأوا في أعمال القرصنة في البحر المتوسط في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما بدأت تنظيمات الفرسان الدينية تفقد معناها وأهميتها بشكل متسارع مع ظهور حركات العلمانية والإصلاح الديني في أوروبا، وتزعزع سلطة الفاتيكان. وفي يومنا هذا أصبحت روما هي المركز الرئيسي لفرسان مالطة، ويقول التنظيم أنه يواصل فعالياته كمؤسسة خيرية، تقدم خدمات صحية ومساعدات إنسانية في الدولة. الخلاصة أن التنظيمات المسيحية الدينية-العسكرية التي تعود جذورها إلى الحملات الصليبية مثل فرسان المعبد والهوسبتاليين (فرسان رودوس ومالطة) وفرسان تيوتون وغيرها من التنظيمات، جاءت كنتيجة لانتشار الإسلام بسرعة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وتعتبر عنصرا أساسيا لتكوين الهوية الأوروبية في خضم الصراع بين الهلال والصليب. وقد تفاعلت هذه التنظيمات مع المجتمعات الإسلامية والعثمانيين في الشرق الأوسط والبحر المتوسط خلال فترات السلم والحرب خاصة ما بين القرن الثالث عشر والسابع عشر. حيث كان من بين المصادر الأوروبية التي أشارت إلى بطولة

صلاح الدين الأيوبي وروحه الفروسية وكرمه وأصالته، ما نقل عن جنود صليبيين وفرسان من هذه التنظيمات وتجار ورحالة، ممن تواصلوا معه ومع جنوده بشكل مباشر. الخلاصة أنه لا يمكن تناول تاريخ الفروسية في أوروبا من دون التعريج على تاريخ التنظيمات الدينية-العسكرية وتفاعلها مع المجتمعات الإسلامية.[128]

يرى رونسيمان أن الحملات الصليبية بصورة عامة قد انتهت «بفشل ذريع» للأوروبيين.[129] فالحملات التي نُظمت طوال ثلاث مائة عام لم تنجح في توحيد المسيحيين من ناحية ولم تستطع إيقاف انتشار الإسلام. ومع كون الصليبيين أول الأوروبيون وصولاً إلى داخل العالم الإسلامي، لم تتغير صورة الإسلام النمطية لدى أوروبا، ولم يشهد مفهوم الأخيرة عن الإسلام أي تطور. ولم يستطع الصليبيون الآتون من أوروبا تكوين علاقات بناءة مع مسيحيي الشرق. واعتنق بعض الأسرى من الصليبيين الإسلام واعتلوا مواقع هامة في جيش المماليك.[130] أما العائدون منهم لأوروبا فقد نقلوا لعائلاتهم وأصدقائهم ما عاشوه من آلام ومصاعب وخيبات أمل ومشاعر.

الصليبيون في عيون المسلمين

لعب الصليبيون الذين أطلق عليهم أيضا «الفرنجة» دورًا هامًا في تشكيل تصور العالم الإسلامي عن أوروبا والمسيحية الغربية. ولا شك بأن المواجهات في ميادين القتال ليست أفضل طرق التعارف. خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذا اللقاء في ميادين القتال قد استمر لعصرين وأكثر. لذا كان من غير الممكن تجنب شعور المجتمعات الإسلامية في الأناضول والشام والعراق وفلسطين بالعداء والخصومة تجاه الشعوب الأوروبية. يصور الشاعر الشامي ابن الخياط (توفي 1123) حملات الجيوش الصليبية بقوله «وقد زخر المشركون بسيل يُهال له السيل سداً. وقد جَاشَ من أرض إفرنجة جيوش كمثل جبال تردا».[131] وقد روت المصادر الغربية والإسلامية على حد سواء تفاصيل تدفق الجيوش الصليبية وما سببته من خراب في المدن والقرى التي دخلتها. ومن المعروف أن الصليبيين قوبلوا بانزعاج وعداوة لدى الجماعات المسيحية الموجودة في الشرق أيضا. وكان من مصلحة المسلمين في ذاك الوقت معرفتهم بمعلومات أساسية عن المسيحية وتواصلهم مع أقليات المسيحيين في المناطق الإسلامية. وكان إعطاء المسلمين للمسيحيين واليهود (أهل الكتاب) حقوقهم والأمان على معتقداتهم الدينية وأرواحهم وممتلكاتهم، عنصراً هاماً في

صلاتهم بالمسيحيين القادمين من أوروبا. حيث أكد ابن القيم الجوزية (توفي 1350) على أهمية تطبيق حقوق الذمة المنطبقة على أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين موصياً بمراعاة العدالة في ذلك، كما أكد على أن مشروعية الحرب ضد غير المسلمين تنطبق حصرا في حال كان الطرف الآخر هو المبادر بالقتال.[132] وقد كتب ابن القيم هذه المبادئ في وقت كانت قد انتهت فيه الحروب الصليبية، بينما كان أثرها لا يزال حياً. ونصح الفقهاء المسلمون بمراعاة العدالة مع المسيحيين، ومنهم الصليبيين الأوروبيين في ميادين الحروب وفي السلم أيضا، وحذروا من المبالغة والتطرف. وقد استجاب الزعماء والقادة المسلمون بشكل عام لهذه المبادئ.

وقد كتب المؤلفون والمؤرخون والشعراء المسلمون في مدح الزعماء والقادة والجنود المسلمين المحاربين ضد الصليبيين وحثوهم على الشجاعة في ميادين الحرب. وساهمت كتابات الكتاب والمؤرخين من أمثال ابن منير، وابن القيصري، وعماد الدين الأصفهاني، والقاضي الفاضل، وابن الساعاتي، وأسامة بن منقذ، وابن سناء الملك، وابن القلانسي، وابن الأثير، وكمال الدين ابن العديم، وبهاء الدين ابن شداد، وابن عبد الظاهر، والمقريزي، وغيرهم، في نقل وتوثيق معلومات هامة عن فترة الحملات الصليبية. وتتنوع أعمال هؤلاء الكتاب بين المديح والشعر والرثاء ووصف النجاحات والنضالات والشجاعة العسكرية لقادة مثل عماد الدين زنكي ونور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي والسلطان بيبرس.[133] ويُقدم هؤلاء القادة كأبطال حاربوا ضد جيوش الصليبيين ويُطرى على خدماتهم التي قدموها للإسلام. وتركز هذه الأعمال بشكل أدبي على قيم الأصالة والذكاء والشجاعة والبطولة والصدق والإخلاص، وتصور أحداثا تاريخية مثل الاستيلاء على القدس، وفي الوقت نفسه تذكر القارئ المسلم بالمثل العليا في الأخلاق.

وتحتوي هذه الأعمال معلومات مثيرة للاهتمام حول الصليبين، من قبيل تقنياتهم في الحرب وملابسهم وسير قادتهم المشهورين وملوكهم وبعض عاداتهم وتقاليدهم وأديانهم وعلاقات الجنسين في مجتمعاتهم وغيرها على المشاهدات التاريخية، التي تحولت إلى قوالب نمطية تشكل أرضية لتكوين تصور معين عن الصليبيين والفرنجة والأوروبيين. وإلى جانب ذكر بعض المناقب والصفات الإيجابية للصليبيين بين الحين والآخر، كانت الكتابات في معظمها تصفهم بعدم الثقة والهمجية والكذب وإهمال النظافة وغيرها. واللافت هنا أن هذه الصورة السلبية للصليبيين لم تتحول إلى ملاحظات جذرية تسري على المسيحيين بشكل عام أو تفتح الطريق للتعامل معهم على أنهم «الآخر». أما تصور أوروبا عن المسلمين فيرتكز إلى أساسات لاهوتية دينية عموماً وينتهي إلى

شيطنة المسلمين وعزلهم بوصفهم «الآخر». وتأتي التصورات السلبية المعتمدة على مشاهدات مادية معينة مثل الوصف بالكذب والهمجية كعناصر داعمة لهذه الرواية الكبيرة. إلا أن أصل الرواية يكمن في عملية خلق «الآخر» النابعة من نظرة لاهوتية فوق التاريخ. وعلى العكس من ذلك، إذا نظرنا إلى تصور المسلمين للصليبيين في المصادر الإسلامية، نرى أن التقييمات السلبية تعتمد على نماذج مادية معينة، لم تتحول إلى عملية شيطنة على أساس لاهوتي.

ومن الأمثلة على هذا النوع من الشعر، ما كتبه الشاعر الشامي ابن سعد، حيث قام بهجاء الصليبيين، وتأطير شخصيتهم وهويتهم بالقول بأنهم ينقضون العهود ولا يفون بوعودهم. واستنكر كيف يمكن لقوم يقسمون بالله كذبا أن يعيشوا في أرض الأنبياء! كما امتدح صلاح الدين الأيوبي ووصف عجز الصليبيين أمامه.

شعر ترجمة[134]

ويذكر ابن القيسراني في مدح نور الدين زنكي تقييما مشابها مشيرا إلى خيانة دوق صليبي وعدم مراعاته للقانون والحقوق، وهلاكه في النهاية:

شعر ترجمة[135]

وإلى جانب هذا النوع من الشعر، فقد تم نقل تفاصيل حول الحياة اليومية للصليبيين وعاداتهم وتقاليدهم. وهو ما يعطينا فكرة عن الحياة اليومية للصليبيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر،

بالإضافة إلى لمحة عن نظرة الكتاب المسلمين لهم. ويحتل أسامة ابن منقذ مكانا هاما وسط هؤلاء الكتاب، في هذا الإطار. حيث دون أسامة بن منقذ الذي زامن صلاح الدين الأيوبي، في كتابه «كتاب الاعتبار»، ملاحظات دقيقة ومتنوعة عن الصليبيين مشيرا لهم باسم الفرنجة. وعلى الرغم من تقليله من شأنهم بسبب اعتقادهم الديني وعاداتهم اليومية، إلا أنه لم ينكر وجود أشخاص شجعان صادقين ويوفون بالوعود بين صفوف الفرنجة. كما يروي ابن منقذ واقعة شخصية حدثت معه، حيث كان له صديق من الفرسان الفرنجة. اقترح عليه الفارس أن يصطحب معه ابنه ذو الأربعة عشر عاماً معه وهو عائد إلى أوروبا، من أجل أن يتعلم الفتى «الحكمة والفروسية من المحاربين (من خلال التعامل معهم)». تفاجأ أسامة من هذا الطلب ولم يرغب في إرسال ابنه في مغامرة كهذه. ولكنه لم يرد أن يكسر خاطر صديقه الفارس فأجابه بالقول إنه لطالما فكر في ذلك، لكن ما يمنعه هو تعلق الجدة الشديد بحفيدها، إلى الدرجة التي لم تكن لتسمح لأبيه باصطحابه إلا بعد أن يقسم لها أنه سيعيده إليها». وبعد سماع هذا الرد، طلب الفارس من أسامة ألا يحزن والدته وان يطيعها.[136]

ومن الهام في هذا الإطار تفريق أسامة بين المحاربين القادمين من أوروبا «بلاد الفرنجة» وبين المسيحيين الذين يعيشون بين المسلمين منذ زمن طويل. كما أشارت بعض المصادر إلى تكيف المسيحيين الأوروبيين القادمين من أوروبا للقتال، مع الثقافة والعادات المحلية للمسلمين، وإلى استيعابهم لثقافة المنطقة واعتناق بعضهم للإسلام وعدم عودتهم لأوروبا. ويشير أسامة بن منقذ إلى هذه النقطة بالقول إن من بين الفرنجة أيضا من اعتاد الحياة مع المسلمين وتكيف معهم. وهم أفضل من أولئك القادمين حديثاً من أراضي الفرنجة.[137] ويحكي واقعة حدثت لصديق له كمثال على ذلك. فيروي أسامة عن دعوة صديقه إلى بيت افرنجي يدعى ثيودوروس سوفينوس، في أنطاكيا. هناك لم يرغب صديق أسامة في الأكل. فقال له الفارس صاحب البيت: «كل طيب النفس فأنا ما أكل من طعام الفرنج ولي طباخات مصريات ما آكل إلا من طبيخهن ولا يدخل داري لحم خنزير».[138]

وإلى جانب سرده لمثل هذه الأمثلة على التبادل الثقافي، يقدم أسامة بن منقذ معلومات عن أساليب علاج الصليبيين مشيراً إلى تأخر معظم الفرنجة في مجالات الطب والجراحة. كما يشير إلى عدم مبالاة رجال الفرنجة بما يخص غيرتهم على نسائهم وحفاظهم على شرفهم. وكمثال على جهل الصليبيين وفظاظتهم، يتحدث عن مهاجمة أحد الفرنجة له وهو يصلي في المسجد الأقصى وتدخله جسدياً ليجعله يصلي ناحية الشرق. فيتدخل بعض الصليبيون عدة مرات طالبين من الرجل أن يترك

أسامة وشأنه. وعقب أسامة على هذه الحادثة بالقول: «تعجبت من تصرف رجل إبليس هذا وتغير لون وجهه وارتعاشه وحالته النفسية عند رؤيته لشخص يتعبد تجاه القبلة».[139]

أما عماد الدين الأصفهاني الذي ترك بصمته في أعمال هامة في مجالات التاريخ والأدب، وعرف بكونه المساعد لنور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي، فقد روى قصتين عن نساء الفرنجة. كلتا القصتين تحملان أهمية كبيرة من ناحية نقلهما للفارق التاريخي. يتحدث الأصفهاني في الرواية الأولى عن العاهرات اللواتي جلبن من أوروبا. حيث تم استقدام ما لا يقل عم ثلاث مائة عاهرة لتسلية الجنود الصليبيين. وكان الأصفهاني يستهجن قبول الصليبيين بهذا الفسق وتشريعهم له وهم الزاعمون بخروجهم من أجل القدس والحرب المقدسة. ونقل أيضاً سقوط بعض المسلمين الضعاف أمام غواية العاهرات، وانضمامهم لعالم الشهوة، هاجياً المسيحيين والمسلمين الذين انساقوا إلى هذا الفحش. ويشير في الرواية الثانية، إلى انضمام النساء المسيحيات للحروب بشجاعة راغبين في نيل الجنة، مشيراً إلى أن النساء كن يحاربن بشجاعة لا تقل عن الرجال في المعارك، ولم يكن من الممكن تمييزهن من الرجال قبل نزع خوذاتهن. وكما كان منهن هناك أيضا من جُرح وأسر أو بيع كجواري أو ترمّل. كما يلفت الأصفهاني النظر إلى وجود عدد كبير من النساء المسنات والأرامل بين صفوف الصليبيين، وكان أحيانا يُنظر لهن كعبء ثقيل.[140]

احتلت الحملات الصليبية فترة طويلة في تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية، ونتج عنها شبكة علاقات مبنية على ما أفرزته تلك الفترة من مفاوضات سياسية وحروب وانتصارات وهزائم عسكرية وتفاعلات تجارية وثقافية ومفاهيم دينية وعلاقات إنسانية استمرت نتائجها الهامة في تاريخ أوروبا وتاريخ الإسلام، واستمرت آثارها حتى العصر الحديث. كما أن الوقائع التي جرت في عصر الحملات الصليبية وما تلاها من عصور، جهزت أرضية لظهور شكل جديد ومجالات تأثير جديدة بين الإسلام والمجتمعات الأوروبية. كما كان للفترة ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر أهمية خاصة، فقد تبلورت خلالها هوية الفكر المسيحي لأوروبا العصور الوسطى. لكن في نفس الوقت، تعتبر هذه الفترة أكثر فترة زمنية تأثر فيها الفكر والثقافة الغربية بالحضارة الإسلامية. وفي الفصل القادم من الكتاب، سوف نلقي نظرة على النزعات الرئيسة لهذه الفترة.

الفكر السكولاستيكي (المدرسي):
الإسلام ونهاية فترة

كيف كان دور وتأثير الثقافة والحضارة الإسلامية في تشكيل فكر أوروبا ما قبل الحداثة؟ كي نتمكن من الإجابة على هذا السؤال لا بد من تفحص التفاعل والتبادل الفكري بين الإسلام والغرب بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر بشكل خاص. ذلك أن هذه الفترة التي تتسم بالإنتاج في تاريخ الفكر في العصور الوسطى، قد شهدت تأثراً عميقاً بالثقافة والحضارة الإسلامية من قبل الفلاسفة ورجال الدين والعلماء والأدباء والفنانين الأوروبيين، الذين ناقشوا قضاياهم الخاصة بالإشارة إلى مراجع ومجازات إسلامية تارة، وناقشوا مسائل الفكر الإسلامي بأسلوبهم ومنطقهم الفكري تارة أخرى. وبالطبع لن يسعنا المجال هنا لبحث كل ما دار خلال الثلاثمائة عام المشار إليها، ولكننا سنعرج باختصار على العناوين الرئيسية الهامة المتعلقة ببحثنا. حتى أن هذا الفصل على قصره ومحدوديته، سيعطينا ملامح هامة عن مدى التفاعل والتداخل الذي شهدته هذه الفترة.

قبل أن تبدأ الترجمات من العربية إلى اللاتينية بالتأثير على أوروبا، كان للفكر الأوروبي في العصور الوسطى هوية دينية وفلسفية وثقافية خاصة. كانت الحضارة الأوروبية التي ظهرت بثوب لاتيني في مناطقها الغربية، وبثوب يوناني بيزنطي في النواحي الشرقية، تحاول نشر النظام العقائدي للكنيسة بين الشعوب والقبائل الوثنية، وتكييف النظام الحقوقي والفكر والفنون الرومانية والبيزنطية بما يتوافق مع الدين المسيحي. ولتلخيص الخصائص الأساسية للعلم والفكر في أوروبا حتى القرن العاشر، لا بد من الإشارة إلى أن الفكر اليوناني القديم كان قد فقد تأثيره ونزل عن عرشه، ليتم التعامل معه كأمر فلسفي وتأملي، وقوبل بالرفض من قبل بعض علماء اللاهوت في الكنيسة على اعتباره نقيضا للإيمان. فيما تربعت على العرش أعمال القديس أوغسطينوس الذي عاش في القرن الرابع وأعمال اتباعه، وأصبح فكر الآبائيات الذي نشأ على يد رجال الدين المسيحيين الأوائل أسلوب فكر أساسي، وبدأت الثقافة والفن والفكر والقانون والسياسية الأوروبية

في تحديد الثقافة البيزنطية. لكن إذا ما قورنت الدولة البيزنطية بالإمبراطورية الرومانية المقدسة وقوتها السياسية والاقتصادية، واتساعها الجغرافي وعمقها الثقافي، تبدو بيزنطة كإمبراطورية تصارع السقوط على طول قرون، حتى في عصور ازدهارها وبريقها. لذلك يقول جيبون، بشكل لا يخلو من المبالغة، أن بيزنطة «لوثت» اسم روما واليونان. ولكن اللافت في توصيف جيبون، أنه عند مقارنة الدولة البيزنطية باليونان القديمة وروما، لا تبدو الدولة البيزنطية كحضارة صاعدة بل كثقافة تنهار شيئاً فشيئاً في خضم صراعها من أجل البقاء.[141]

وكما أوضح أرتز في كتابه «عقل العصور الوسطى»، فإن أوروبا كانت تفتقر خلال الألفية الأولى بعد الميلاد للتيارات الفكرية الكبرى والمدارس الفلسفية والمراكز العلمية والجامعات. أما جميع المفكرين والفلاسفة وعلماء اللاهوت والفنانين وحتى المتصوفين الذين ظهروا بعد هذا التاريخ فقد تأثروا بالتراكم الثقافي والحضاري الإسلامي.[142] وقد تقبّل البعض هذا التأثير بانفتاح ومرونة وأضفى عليه صفة محلية، فيما رفضه البعض الآخر رفضا جذرياً، وحاول البعض استخدام اللغة العربية والعلم والفلسفة الإسلامية كوسيط للوصول للميراث اليوناني القديم. وفي المحصلة، فإن الحياة الفكرية والثقافية في أوروبا في النصف الأول من الألفية الثانية للميلاد، والتي عرفت بالعصور الوسطى العليا، لم تكن تتطور بمعزل عن العالم الإسلامي بل تأثرت به تأثراً كبيراً. ويمكن أن نلحظ آثار هذا التفاعل في أشهر الأعمال في العصور الوسطى مثل نشيد رولاند والكوميديا الإلهية لدانتي والخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني وأعمال ابن رشد لسيجر البربانتي وبوتيس الداسي.

وقبل أن نلقي نظرة على تأثير الحضارة الإسلامية على أوروبا العصور الوسطى في الفترة المبكرة والمتوسطة، لا بد من طرح إحدى الإشكاليات الفلسفية-اللاهوتية التي أرّقت بعض المفكرين المسيحيين. هل يمكن أن تنتج المجتمعات الوثنية أو اللادينية (غير المسيحية) في أعمالها، كالكتب الإسلامية، ما يعبر عن الحقيقة أو يشير إليها؟ وإن كانت المسيحية تحتوي على الحقيقة الكاملة -وهو اعتقاد تدعمه تعاليم «لا يوجد طريق للنجاة خارج الكنيسة»- إذاً فلا حاجة للأديان والفلسفات والثقافات الأخرى. هكذا كان ينظر باباوات الكنيسة الأوائل مثل تارتوليان إلى الفلسفة اليونانية، حيث اعتبروا الفلسفة عنصرا لا لزوم له من الناحية الدينية، فضلاً عن ضررها. فبما أن المسيح هو جواب كل شيء، فما الفائدة من الفلسفة إذا؟ فإذا نظرنا إلى الفلسفة على أنها في مرتبة أقل من

الحقيقة الدينية، إذاً فلا احتياج لها فعلياً لوجود ما هو أعلى منها. وإن اعتبرنا أنها تحتل مرتبة أعلى من الدين، ففي ذلك ضلال وانحراف عن الدين.

وكان الجدل يدور حول إذا ما احتوت أعمال الوثنيين على شيء من الحقيقة، هل يحق للمسيحيين نقلها وترجمتها واستخدامها؟ وكان لزاما على الفكر المسيحي في العصور الوسطى أن يجد جواباً معقولًا ومشروعًا لهذا السؤال، فهو الذي يحاول أن يجد لنفسه موطئ قدم أمام الفكر اليوناني والروماني من ناحية، وأمام الحضارة الإسلامية من ناحية أخرى. لأن الادعاء بالاستقلال والمسؤولية المطلقة دينياً لا ينهي وجود الإشكاليات الفكرية. لذا أوجد علماء اللاهوت والكتاب والمترجمون المدركون لهذه الحقيقة طرقا عديدة لتشريع ترجمة الأعمال العربية. وكان أهم هذه الطرق نظرية «التسلح بسلاح العدو». ومع أن هذه النظرية كانت تعني القبول الضمني بتفوق سلاح العدو، إلا أن العيون كانت على الهدف النهائي. وفي القرن الثاني عشر، طور دانيل أوف مورلي، وهو أحد أهم مترجمي ذلك العصر، نظرية أكثر شمولاً. وتقول نظريته أن حكمة الرب أرسلت موسى وبني إسرائيل إلى فراعنة مصر ليسيطرا على ثراء الفراعنة الفاحش، وكذلك الأمر نفسه يجب على المسيحيين «أن يأخذوا حكمة وبلاغة الوثنيين» وأن يستغلوا ذلك من أجل «الأخذ من الكفار وإثراء أنفسنا واعتقادنا» على حد قوله.[143]

وكان على المسيحيين أن لا ينسوا حقيقة هذا العدو عند الإقدام على هذا الطريق، ويقصد بذلك وثنيته وانحرافه. حيث يظهر هذا الحكم القاطع على الدين الإسلامي بشكل منظم في أعمال المفكرين الأوروبيين مثل توما الأكويني. حيث أشار الأكويني للإسلام في عمله المشهور «الخلاصة ضد الوثنيين» وتحدث عن نظرياته الأربعة حول الإسلام في رسالته «حول أسباب الإيمان ضد المسلمين اليونانيين والأرمن». حيث ادعى أن الإسلام هو تحريف للحقيقة، ودين يدعو للحرب والعنف؛ ومبني على الانحرافات الجنسية؛ وأخيراً ادعى أن سيدنا محمد ﷺ مدعٍ للنبوة.[144] وقد استقى الأكويني حكمه هذا من الأساطير والمعلومات الخاطئة المختلقة عن الإسلام. إلا أن حكمه أصبح يشكل المفهوم العام عن الإسلام كدين طوال العصور الوسطى، جاعلاً من المستحيل تفهم الدين أو التحاور أو التسامح معه. وظهر الإعجاب المكرَه للثقافة والحضارة الإسلامية على أساس هذا الرفض الديني.

الترجمة من العربية إلى اللاتينية

شكلت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية إحدى أهم النقاط في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ووصلت ذروتها في إسبانيا وإنجلترا وشبه الجزيرة الأيبيرية. وأصبح لحركة الترجمة المتسارعة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، دور كبير في إنشاء تراكم معرفي واسع وكبير، بدءا من ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية وانتهاء بترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية وشرحها. ومن خلال الترجمة عن العربية، لم يكتفِ المثقفون واللاهوتيون والعلماء الأوروبيون بمحاولة اكتشاف عقلية العدو؛ بل عمدوا أيضاً إلى استكشاف الإرث اليوناني القديم (في الفلسفة والعلوم) والذي ضاع عن خارطة الفكر الأوروبي لمئات السنين. وعلى عكس ادعاء المستشرقين، فإن المفكرين المسلمين لم يكتفوا بالمحافظة على الميراث اليوناني المكتوب ليقوموا بتسليمه كما هو إلى أوروبا فيما بعد، بل تناولوا الفكر اليوناني في سياق إيمانهم بفكرة الخلق والآخرة، وأعادوا انتاجه في إطار إيماني ميتافيزيقي. من الناحية الفلسفية، كان الفلاسفة المسلمون مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد أول من أشار إلى خروج أفلاطون وأرسطو عن الوثنية ووصولهم إلى الاعتقاد بوحدانية الرب، وذلك قبل أن يبحث علماء اللاهوت المسيحيون أمثال توما الأكويني هذا الأمر. وكان المفكرون المسلمون أيضا أول من علق على أرسطو في إطار الأفلاطونية المحدثة وعلم الكونيات الديني والتسامح مع الميتافيزيقا. في هذا السياق لا يمكن بحث فلسفة أوروبا في العصور الوسطى بشكل مستقل عن تجربة العالم الإسلامي مع أفلاطون وأرسطو. كما استمر تأثير ابن رشد المعروف في أوروبا باسم «الشارح» لعدة عصور في نقاشات أرسطو والفلسفة العامة. حتى فلاسفة العصور الوسطى الذين وجهوا أقوى الانتقادات لأبن رشد لم يتمكنوا من تجاهل أسلوب تفكيره والشروحات التي كتبها.

كان المحرك الرئيسي لحركة الترجمة في القرن الثاني عشر هو التحدي الذي خلقه التراكم الثقافي والعلمي القادم من الحضارة الإسلامية. حيث انتشرت في ديار الإسلام أفضل المدارس والمستشفيات والاستراحات والمكاتب والمدن النظيفة المثقفة وغيرها من العناصر الثقافية، في الجغرافيا الممتدة من بغداد إلى قرطبة ومن الشام إلى غرناطة ومن الإسكندرية إلى المغرب. وبالطبع لم يكن من الممكن للعلماء والأدباء والقادة والتجار، بل وحتى رجال الدين الأوروبيين أن يتجاهلوا مراكز التجارة والثقافة والحضارة الإسلامية. وفوق هذا، كان المسلمون يمسكون بأسرار حكمة الغرب المفقودة، ألا وهي الأعمال الأساسية للفكر اليوناني القديم. فقد حافظ المسلمون على

أعمال الفلاسفة السابقين لسقراط وأعمال أفلاطون وأرسطو المنسية في أوروبا من خلال ترجمتها إلى اللغة العربية. بل وأكثر من ذلك، فقد أحيا المسلمون الفكر اليوناني القديم بعد أن حكم عليه بالفناء؛ وذلك من خلال الترجمة وكتابة الشروح والحواشي، وخلقوا منه منهجا فكريا جديدا. وإلى جانب الفلسفة، أحيا العلماء المسلمون تراث اليونان القديمة في الطب والرياضيات والفلك وطوروه وأضافوا عليه. وهكذا أصبح إرث المفكرين اليونانيين القدامى مثل أفلاطون وأرسطو، ميراثا مشتركا يحمله الأندلسيون والمسلمون الشرقيون والأوروبيين والمسيحيون الشرقيون معاً، كل من وجهة نظره. وقد لعب المترجمون والمفكرون والمفسرون والعلماء اليهود أيضا دوراً هاماً في هذه الفترة. ويعود الفضل في ذلك إلى أجواء التسامح والتعددية التي وفرتها المجتمعات الإسلامية، ما مكن العلماء والمفكرين اليهود في العصور الوسطى من المساهمة بأدوارهم. خاصة إذا ما أشرنا إلى أن العالم المسيحي في العصور الوسطى قد حرم اليهود حق المشاركة في أي من المجالات العامة كالتجارة والعلوم، حيث كان ينظر إليهم إلى أنهم قتلة المسيح.[145]

وإلى جانب التراكم العلمي-الفلسفي، لا بد من الإشارة إلى دور العلاقات التجارية والدبلوماسية والسياسية. لم يكن السياسيون والجنود والتجار ورجال الدين الأوروبيون المتجهون للعالم الإسلامي خلال الحملات الصليبية يتحدثون اللغة العربية. ولكن مع مرور الزمن، فرض تعلم اللغة العربية نفسه كضرورة حتمية لتسيير الأعمال في السلم والحرب. في تلك الفترة كان عدد متحدثي العربية في العالم المسيحي الغربي يعد على أصابع اليدين، وعلى الرغم من ذلك قام بعض المترجمين البارزين ومنهم يوحنا الإشبيلي ودومينجو جونديسالبو وهيرمان من كارينثيا وأفلاطون تيبورتينوس وروبرت الكيتوني ومارك الطليطلي وجيرارد الكريموني ومايكل سكوت، بلعب دور مركزي في نقل التراث الفلسفي والثقافي للحضارة الإسلامية إلى أوروبا.

وكان للترجمات من العربية إلى اللاتينية والعبرية في مجالات الرياضيات والجبر والهندسة والفلك والطب والتاريخ الطبيعي والميكانيكا والكيمياء والخيمياء والفلسفة والكلام والتصوف والشعر وتاريخ الفكر وغيرها، أثر كبير في الفكر الأوروبي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كما تسببت بميلاد حركات الفكر والعلم والثقافة.[146] كما ساهم تعرف أوروبا على الرموز المعروفة بـ «الأرقام العربية» في تطوير الكثير من المسائل العملية والإدارية مثل حساب الضرائب والجمارك، فضلا عن أهميتها في الرياضيات وحساب المثلثات. خاصة وأن طبيعة الأرقام الرومانية كانت تحول دون القيام بعمليات حسابية معقدة ذات خانات متعددة، وكانت تشترط خبرة

عالية للقيام بهذا النوع من الحسابات. وقد دخلت الأرقام العربية إلى أوروبا في عام 1202، بفضل كتاب «ليبر أباتشي» لليوناردو فيبوناتشي. كما حقق دخول «الصفر» إلى اللغات الأوروبية نقلة نوعية، لينتشر استخدامه في كل القارة في فترة زمنية قصيرة. ونرى أيضا في مجالات الفلك والطب مثالاً مشابهاً على التأثر والتفاعل. فقد استقى جاليليو وكليبر أساسات النموذج الكوني الذي وضعاه من علماء الفلك المسلمين. كما عمل علماء الفلك والجغرافيا المسلمون على نماذج تقبل بكروية الأرض ووضعوا حسابات بديلة لها. والشاهد الأهم هنا، أن العلماء المسلمين وضعوا هذه المعلومة كحقيقة مجردة، دون أن يشعروا بالحاجة لتحميل النماذج الكونية المختلفة بعداً دينياً أو كلامياً. لهذا السبب، وعلى عكس الأزمة اللاهوتية الكبيرة التي نشأت في الغرب تلقاء الانتقال من الإعتقاد بتمركز الكون حول الأرض إلى الاعتقاد بتمركزه حول الشمس، تناول العالم الإسلامي هذا الجدل كمسألة علمية بحتة، دون أن تسبب نقاشات دينية-لاهوتية. في المقابل رفضت الكنيسة ذات التصور الأرسطو-بطلميوسي والمبني على فكرة دوران الكون حول الأرض، جميع النماذج الفلكية التي لا تعتبر الأرض مركزاً للكون، من منطلق فكرة أن سيدنا عيسى جاء (لمركز الكون) للأرض. وفسرت الكنيسة النماذج الفلكية الجديدة على أنها هجوم على نظامها اللاهوتي.

لم يمض الكثير من الوقت قبل أن تصل إلى مسامع أوروبا نتائج الدراسات العلمية المتقدمة التي قام بها العلماء. كان لعالم الفلك الشهير أبو عباس الفرغاني في القرن التاسع تأثير عميق وشامل على علم الفلك الغربي. وقد كان كتابه «جوامع علم النجوم وأصول الحركات السماوية» أحد أهم الأعمال الفلكية في ذلك العصر، وأشار فيه إلى كون القبة السماوية دائرية الشكل وتناول فيه القطبين الشمالي والجنوبي، وأشار إلى كروية الأرض. وأدخل الفرغاني الكثير من التعديلات على نموذج بطليموس، وأضاف معطيات علمية. وقد ترجم كتابه إلى اللاتينية على يد جون سفيلا في عام 1135، كما ترجم إلى العبرية في العام نفسه. واستخدم جون هوليود المعطيات والنظريات العلمية للفرغاني في كتابه الفلكي عن كروية الأرض الذي أنهاه عام 1233، خاصة وأن فكرة كروية الأرض كانت رؤية معاكسة للنموذج الحاكم في أوروبا، ولكنها كانت في الوقت ذاته تطورا علميا رائدا. في الواقع، اعتمدت الخلفية العلمية-الجغرافية التي دفعت كريستوفر كولومبوس للخروج في رحلته بنية الوصول للهند على التصور الكوني الذي وضعه العلماء المسلمون.

ولم يقتصر تأثير الفرغاني على أوروبا على العلم فقط، بل كان له تأثير واضح على دانتي (ولد 1265). فقد قرأ دانتي -المطلع على الثقافة الإسلامية وعلمها الفلكي- كتاب الفرغاني باللغة

اللاتينية، وأشار إليه في عمليه «المأدبة» و«الحياة الجديدة»، وقد وصل هذا التأثير ذروته في «الكوميديا الإلهية». وفي الحقيقة فإن «الكوميديا الإلهية» لدانتي والتي تعتبر أكبر عمل في الأدب الإيطالي وفي الرمزية المسيحية في العصور الوسطى، لا تتكون فقط من حبكة أدبية تتناول موضوع الجنة والنار، وإنما هي مبنية في أساسها على مخرجات التوجه العلمي الإسلامي في الفلك وخاصة أعمال الفرغاني.[147]

وكان يعرف عن المسلمين وصولهم إلى مستويات متقدمة في مجال الطب؛ غير أن الأوروبيين حظوا بفرصة مشاهدة هذا بأنفسهم خلال الحملات الصليبية. كان الطب في العالم الإسلامي -على سعة مجالاته بدءا من الوقاية حتى العلاج ومن الجراحة إلى الطب النفسي- قد طوّر واختبر مرارا وتكرارا تقنيات علاجية لا يمكن للأوروبيين تخيلها في ذلك الوقت. ويشير أسامة ابن منقذ إلى نجاح الصليبيين في علاج بعض الإصابات، ولكنه يؤكد أن «الفرنجة» أنفسهم اعترفوا بتفوق الطب الإسلامي بمراحل. وكانت «دور الشفاء» أي المستشفيات في العالم الإسلامي أكثر المؤسسات الطبية تقدماً في العالم، من حيث الإمكانيات المادية والنظم العلاجية والخدمات الصحية. وأصبحت دور الشفاء التي أنشأت في مكة والمدينة وبغداد والشام والقدس وقونيا وقيسري وسيفاس بداية من القرن الحادي عشر، مراكز هامة في مجالات العلاج والجراحة والطب الوقائي. ووصلت دور الشفاء لمستويات أكثر تقدماً في عهد العثمانيين، وخاصة مع بدايات القرن الخامس عشر، حيث بدأت تقدم خدماتها في مجمعات صحية كبيرة في مدن مثل بورصا وإسطنبول وأدرنه ومانيسا.[148] وقد كان الأوروبيون على علم بهذه التطورات. كما عرف في الغرب كتاب ابن سينا «قانون الطب» المنقول للغات الغربية باسم «Canon of Medicine»، وكذلك عرف كتاب الحاوي للرازي في الغرب باسم «Continens». غير أن أوروبا تأخرت حتى القرن السادس عشر في انشاء مؤسسات صحية تستحق أن يطلق عليها اسم مستشفى.[149]

نهضة القرن الثاني عشر

أثرت إضافات وإسهامات المسلمين في الطب والفلك والرياضيات والجغرافيا وغيرها من العلوم بشكل مباشر في تطوير أوروبا العصور الوسطى، وهيأت الفرصة للتوسع إلى آفاق جديدة. وشكل هذا الإرث المعرفي أرضية لنقلة ثقافية واقتصادية كبرى أطلق عليها تشارلز هاسكينز

«عصر نهضة القرن الثاني عشر». وينطبق تحليل هاسكينز على القرن الثالث عشر أيضاً. لأن التفاعل والحراك الذي بدأ في القرن الثاني عشر، أظهر ثماره في القرن الذي يليه. وكان تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية يسير في خطوط متوازية في القرن الثالث عشر؛ فمن ناحية استمرت الحروب والصراعات والآمال حول حلف مسيحي مغولي ضد المسلمين، ومن ناحية أخرى، استمر التبادل والتفاعل على أوسع الأصعدة في مجالات الدبلوماسية والتجارة والعلم والتعليم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والفنون.

يقول فؤاد سزكين واصفا تلك الفترة بالقول أن حركة الترجمة التي وصلت لذروتها في القرن الثاني عشر، كانت نتيجة «لروح العمل المشترك» التي سادت بين اليهود والمسيحيين والمسلمين في جنوب إسبانيا وشبه الجزية الإيبيرية تحت الإدارة الإسلامية.[150] فعلى الرغم من سقوط طليطلة بيد القشتاليين عام 1085، إلا أنها استمرت بدورها كمركز علمي للترجمة والشروح والبحوث. الأمر ذاته ينطبق على جزيرة صقلية، التي استمرت فيها الحياة العلمية والفكرية الإسلامية، بعد استيلاء ملك نورما روجر الأول عليها عام 1091. حتى أنها لعبت دورا هاماً في نقل علوم الإسلام إلى أوروبا في عهد روجر الثاني. ولأن الحضارة الإسلامية كانت هي النموذج الحاكم في عالم العلوم والثقافة العليا، كانت أعمال العلماء والمفكرين المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا والخوارزمي والمجريطي والبتاني وجابر ابن حيان تُترجم وتدقق، على الرغم من التوتر والصراعات في المجال السياسي والعسكري. وبالرغم من الحملات الصليبية التي ألقت بظلها الثقيل على القرنين الثاني عشر والثالث عشر، استمرت الحضارة الإسلامية في التأثير على الحياة الفكرية الأوروبية في مجالات العلم والفكر والترجمة والفنون، وكذلك على نظم المؤسسات التعليمية ومراكز الفنون.

بدأ أول اتصال حقيقي بالعلم والفكر الإسلامي في أوروبا في القرن التاسع والعاشر في الأندلس. كان جربيرت اورلياك الذي رأس الكنيسة الكاثوليكية باسم البابا سلفيستر الثاني (999-1003) من أوائل الشخصيات الهامة التي تعرفت على العلوم الإسلامية بشكل مباشر. حيث نقلت المصادر الغربية أن سلفيستر الثاني قام بدراسات علمية في كتالونيا، وعمل في مكتبات العلماء المسلمين ودرس عنهم الرياضيات والفلك والمنطق والأدب اللاتيني. ووفقاً لرواية مجهولة، تعلم سلفيستر من العلماء المسلمين «العلوم الممنوعة» خفية واستخدمها في دروسه وخطبه. وتنضوي هذه النوعية من الروايات على إشارات ضمنية للإعجاب الخفي والقلق تجاه العلوم الإسلامية.

وشهدت حركة الترجمة إلى اللاتينية تسارعاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، لتصل إلى ذروتها في القرن الثالث عشر. وبالأخص في صقلية خلال عهد فريدريك الثاني، حيث أصبح لحركة الترجمة والشرح أهمية كبيرة في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. وأصبح مايكل سكوت، (توفي عام 1234 أو 1236) الذي قام بترجمات هامة بأمر من الإمبراطور، محطاً للتقدير من قبل البعض، وعرضة لحملات الاستهداف والتشويه أحياناً على مدار التاريخ. كما دارت حوله أساطير تدعي اكتسابه قوى خارقة بعد ترجمته «كتب الوثنيين» وتعمقه في العلوم الباطنية، وهو ما أثار العديد من الروايات حوله. وقد تأثر دانتي بهذه الروايات، وجعل جهنم مصير سكوت في رواية الكوميديا الإلهية. وكانت جريمة سكوت المسيحي تتمثل في قراءته لكتب المسلمين وتكهنه بما سيحصل في المستقبل وممارسة السحر![151] ولكن، يبدو أن هذه الروايات الخرافية لم تؤثر سلبا على أهمية سكوت العلمية والتاريخية. فقد كرس سكوت نفسه لدراسة الرياضيات والفلسفة وتاريخ الطبيعة رافضاً عدة عروض لتولي منصب أسقف الكنيسة. كما قرأ سكوت الأسكتلندي أعمال أرسطو بشرح وتعليق ابن سينا وابن رشد، وكانت له مساهمات هامة في نظرية فريدريك الثاني حول «الإمبراطورية المستنيرة». كان الإمبراطور فريدريك الثاني مهتما بالفلسفة والعلوم، وقد وجه أسئلة متنوعة لسكوت -بشكل مشابه للأسئلة الموجهة لابن سبعين- حول الأرض وتاريخ الطبيعة والجنة والنار والروح ونهاية العالم. وبغض النظر عن الخرافات المشهورة، لابد من التسليم بأن مايكل سكوت كان مفكرا وعالما ذا مكانة هامة في تاريخ الإسلام والغرب بصفته ناقلا للثقافة.[152]

«هل كان القرن 13 في الغرب مناصراً للإسلام؟»، إن هذا التساؤل الذي أثاره فرانكو كارديني ملفت للنظر. فالتحول التي عاشته أوروبا بداخلها وتحقيق الحضارة الإسلامية لهوية عالمية قديرة يجعلان من الممكن تناول هذه الفترة التاريخية من زاوية مختلفة. فانتهاء الحروب الصليبية دون تحقيق أهدافها، والتفاعل المستمر بين العالم الإسلامي وأروربا على مدار قرنين، والتأثير العميق الذي خلفته الترجمات عن العربية، وثقافة التعايش السلمي التي حققتها التجربة الإسلامية في الأندلس، ساهمت كلها ولو بشكل بسيط في تقليل الأحكام المسبقة والانطباعات الاعتباطية. كما أن النزعة الإنسانية التي بدأت في الظهور اعتباراً من القرن الثالث عشر، كان لها تأثير في هذا الصدد. فلطالما تواجدت جماعات تنظر لتاريخ العالم والكون والمجتمعات الأخرى بنظرة مختلفة، بعيدة عن نفوذ وسيطرة الكنيسة. وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ازدادت قوة التيارات الإنسانية

البعيدة عن التقاليد المسيحية، وتبنت مفهوما أكثر تسامحاً وقرباً من الأديان والثقافات الأخرى بما فيها الإسلام. وسنتطرق إلى هذا الموضوع بتفصيل أكبر في ما بعد.

وبالنظر إلى الترجمات عن العربية، نرى أن الأعمال الإسلامية الهامة في العلوم والفكر قد ترجمت إلى اللاتينية أولاً، ومنها إلى لغات أوروبا الأخرى. وكانت مدن طليطلة وإشبيليا ومونبلييه وتولوز وبيزييه وأربونة ومارسيليا وسيسيليا ولشبونة مراكز لحركة الترجمة. وقام مترجمون من أمثال قسطنطين الأفريقي وأفلاطون التيفولي وأديلار الباثي وهيرمان الدلماسي وروبرت أوف تشستر وأوغو دي سانتالا ودومينجو جونديسالبو وجيراردو الكريموني ورودلف بورجس وألفريد دي سرشال ومايكل سكوت وفيليب الطرابلسي وبيتر غاليغو وهيرمن الألماني بترجمة مئات الأعمال من العربية إلى اللاتينية بداية من القرن الثاني عشر، وتعديل بعض الترجمات، وترجمة بعضها إلى اللغات الأوروبية. وقدم بعض المترجمين اليهود مساهمات هامة في هذه الترجمات، من أمثال يوحنا الإشبيلي (ابن داود) وإبراهيم برحيا ويهودا بن سول وموسى بن تيبون.[153]

وفي خضم حركة الترجمة التي تسارعت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، واستمرت حتى القرنين السادس والسابع عشر، ترجمت أعمال مؤسسي المنهج العلمي والفلسفي الإسلامي؛ من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن باجة وابن طفيل وابن فاتك وابن توميرت وابن السيد البطليوسي والتبريزي.[154] وجهزت هذه الترجمات أرضية لبدء نقاشات واكتشافات جديدة، ونشوء مدارس فكرية مختلفة في مراكز العلم والثقافة في أوروبا. وكما هو الحال مع الترجمات من اليونانية للعربية، لم تبقَ الترجمات من العربية إلى اللاتينية والى لغات أوروبا الأخرى مجرد ترجمات فردية؛ فما ألحق بها من شروحات وحواشٍ وما أثارته من نقاشات فتح الباب للمزيد من الفعاليات الفكرية ولحياة علمية أكثر سعة وديناميكية. وبداية من القرن الثاني عشر، أصبح من غير الممكن أن يحاجج أحد المثقفين أو رجال الدين أو العلماء في أوروبا من دون الإشارة لأفكار وأعمال نظرائه في العالم الإسلامي.

عالم المفاهيم المشتركة

هل ساعد هذا التفاعل في فتح قنوات تواصل جديدة بين أذهان المجتمعات الإسلامية والغربية؟ وكيف كان تأثير هذه الأعمال على الفهم الأوروبي للإسلام؟ وإلى أي مدى كان المفكرون

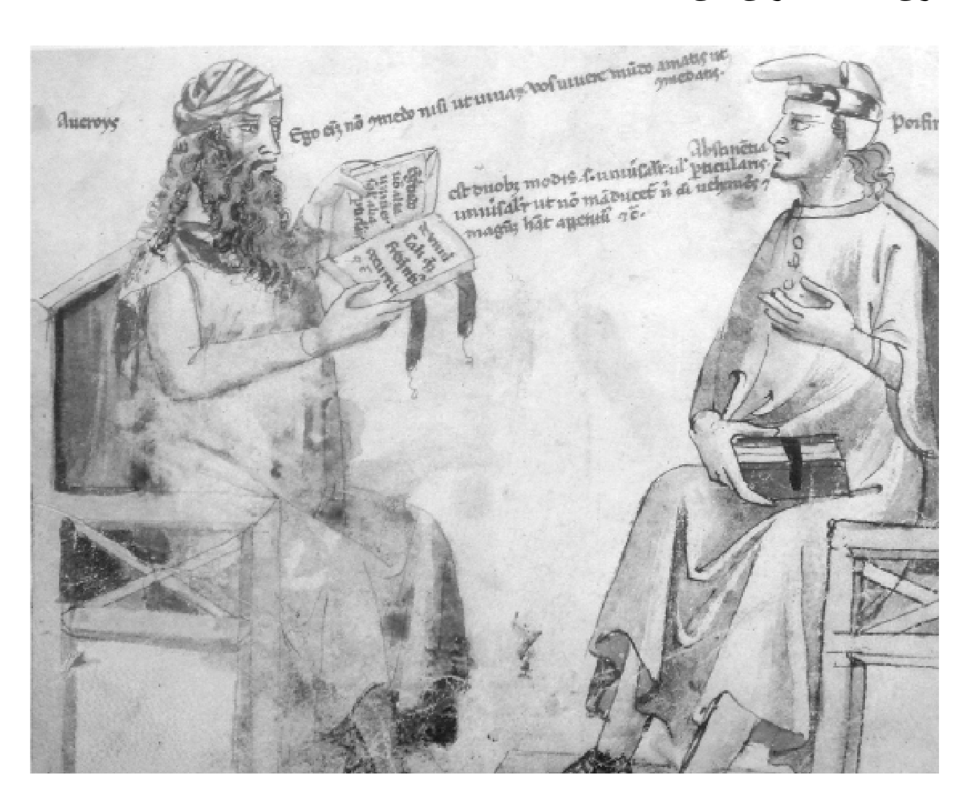
المسلمون مدركين لعمق تأثيرهم على الفكر الأوروبي؟ وفي حال إدراكهم له، كيف كانت طبيعة وحجم اهتمامهم بهذا التأثير؟

لا يمكن تقديم إجابات بسيطة مختصرة على هذه الأسئلة. كانت الحضارة الإسلامية بالنسبة للمفكرين في العصور الوسطى مصدراً هاماً للفكر اليوناني القديم وللدراسات العلمية والفلسفية «المعاصرة». وعلى الرغم من الأحكام التاريخية واللاهوتية والسياسية الخاطئة، لم يكن من الممكن لأوروبا تجاهل انجازات رجال العلم والفكر المسلمين. غير أن نجاح الحضارة الإسلامية كان يشكل تهديداً وتحدياً فكرياً للنخب الثقافية الأوروبية. وكان الأساس اللاهوتي لهذا التهديد يزيد من تعقيد المسألة؛ فلم يكن من السهل تفسير النجاح العالمي في العلم والفلسفة والمنطق والأدب والفن والتكنولوجيا لمجتمع منحرف ووثني من وجهة نظر أوروبا المسيحية. فالتسليم بنجاح ثقافة الخصم وتقديرها كان يتطلب إما إعادة النظر في تصنيف الحضارة الإسلامية كحضارة وثنية، أو تغيير الأحكام المطبقة على التقييم العقلي والأخلاقي للوثنية نفسها. لهذا اضطر بعض المفكرين مثل روجر باكون لاختلاق خرافات تقول أن الفلاسفة أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مسلمين في الواقع، وانهم غيروا دينهم خفية وتظاهروا بالإسلام خشية على أرواحهم. كان للبعض تبريرات أخرى أقل درامية ولكن بنفس القدر من الأهمية، حيث قالوا أن المفكرين المسلمين لم يحققوا هذا النجاح الساحق في الفلسفة والعلوم بفضل الإسلام، بل على الرغم منه! ولا عجب في أن الكثيرين كان يؤمنون فعلا بهذه الخرافات في تلك الفترة، حيث لم يكن من الممكن استيعاب هذه التناقضات، دون تغيير رموز الخريطة الذهنية في ذلك العصر.

وبصدد الحديث عن هذه التناقضات والتوترات، لا بد من الإشارة إلى أن أفكار المفكرين الأوروبيين والإسلاميين وتصوراتهم للكون وقضاياهم الفلسفية وملاحظاتهم الوجودية ومناقشاتهم الأخلاقية، وهرمهم المعرفي كان أكثر قرباً وترابطاً في القرون الوسطى إذا ما قورن بما أصبح عليه في فترة ما بعد التنوير. فعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية والفلسفية بينهم، يمكن الحديث عن شيء من التبادل الفكري والحوار البناء بين القديس توما الأكويني وبين ابن سينا، أو بين القديس بونافنتورا والإمام الغزالي، وبين القديس أنسلم والفارابي. فمن الطبيعي أن يتبادر إلى الذهن كتاب الشفاء لابن سينا عند قراءة الأجزاء الخاصة بالجوهر أو الصدف أو السببية في كتاب «الخلاصة اللاهوتية» للأكويني. كما أن الطرق الخمسة أو البراهين الخمسة التي أوردها الأكويني على وجود الإله (وتلخص على شكل: المحرّك الغير متحرك، والمسبب الأول، وحجه الإمكان، وحجة الدرجة،

وحجة النظام) تتشابه كثيراً مع أدلة «واجب الوجود» في أعمال الكندي والفارابي وابن سينا. ومن المعروف أن الأكويني قد استقى جزءا هاما من أدلته هذه من الفلاسفة المسلمين. لم تكن الأسبقية التاريخية للفلاسفة المسلمين وحدها سبب هذا التأثر. فالسبب الرئيسي كان دراسة المفكرين المسلمين للمواضيع الميتافيزيقية الأساسية في الفكر اليوناني من وجود الإله وحقيقة العالم الخارجي وإمكانية الوصول إلى الحقيقة وعالمية قواعد المنطق وإمكانية المعرفة، في إطار «لاهوتي» و «توحيدي» وإعادة انتاجه من جديد.

قام الفلاسفة المسلمون بإعادة إنشاء النهج الفكري لأفلاطون وأرسطو بعد تطهيره من العناصر الوثنية والشركية، بما يتناسب مع نظرة الديانات الإبراهيمية للكون وفكرة الخلق. وهنا يفقد الجدل حول «من قرأ الفلاسفة اليونان القدامى بشكل أصح» معناه. لأن ظهور قراءات مختلفة، وتحول المصادر ذاتها إلى مراجع لطرق فكرية مختلفة بل ومتعاكسة هو قدر لا مفر منه في أعمال المفكرين الكبار. وبذلك يصبح معيار هذه القراءات هو مدى منطقيتها وتكاملها وعمقها. لذلك لا بد من تفهم النقد الشديد الذي وجهه ابن رشد للفارابي وابن سينا لتصويرهما أرسطو على أنه «تلميذ وفي» لأفلاطون. خاصة وأن ابن



تصوير لمناظرة افتراضية بين ابن رشد وبورفيري

رشد نفسه، وهو أحد المنسوبين للنهج المشائي، كان يعارض قراءة المشائيين من قبله لأرسطو بنظرة أكثر ميتافيزيقية وباطنية، وكان يرى في ذلك «تحريفا» لنهج المعلم الأول.

يمكن رؤية هذه الاختلافات على أنها صراعات وتوترات داخلية في نفس النموذج. أما بحثنا هذا فيسعى إلى التركيز أكثر على الإمكانات الثقافية التي وفرتها الأطر الفلسفية-التصورية التي ظهرت مع انتقال أعمال الفلاسفة المسلمين إلى أوروبا. وفي هذا الصدد، أشار إتيان جليسون إلى أن المفكرين اللاتينيين كانوا يفتقرون لعلم الكونيات الميتافيزيقي قبل قراءتهم لأعمال ابن سينا، وكانوا مضطرين للاكتفاء بالتصور الكوني الإجمالي في كتاب طيماوس لأفلاطون. قرأ المفكرون الأوروبيون الذين أطلعوا على أعمال ابن سينا من اللاتينية لأول مرة عن وجود نظام كوني ميتافيزيقي وعلمي مترابط وشامل.[155] وبالرغم من الانتقادات الثانوية التي وجهوها لابن سينا إلا أنهم تبنوا نظامه إلى حد كبير.[156] وبالطبع تدخلت الفروق اللاهوتية التي أوجدتها عقيدة التثليث في مجالات الفلسفة وعلم الكون. وظهرت أكبر تحديات علم الكونيات المدرسي في محاولة إيجاد تصور كوني وعلم وجود مناسب لعقيدة التثليث. وعلى الرغم من هذا بذل المفكرون اللاتينيون جهوداً كبيرة للاستفادة من نظام ابن سينا وابن رشد ضمن تصوراتهم الوجودية اللاهوتية. وقد ظهرت الأرضية التصورية-الفلسفية المشتركة بين الفلاسفة المسلمين والمفكرين السكولاسيين اللاتينيين كنتيجة لهذا التفاعل التاريخي.

الأمر ذاته ينطبق على المفكرين اليهود الذين نشأوا في العالم الإسلامي. حيث يمكن قراءة الأجزاء المتعلقة باليهودية في كتاب «دلالة الحائرين» لموسى ابن ميمون، في إطار الخطوط العريضة لنهج علم الكلام الفلسفي. يعتبر ابن ميمون من الممثلين الأوائل لعلم الكلام الفلسفي في موضوعات مثل دلائل وجود الإله، وخلق الكون، ووجوب نهاية الكون، والعلاقة بين المادة والصورة، والسببية، وخلود الأرواح وقدرات النفس ودرجاتها، ويمكن مقارنته بعلماء الكلام المسلمين أمثال فخرالدين الرازي. ونظراً لذلك، يمكننا القول ان الفارابي أو السهروردي كانا أقرب إلى القديس توما الأكويني وميستر إكهرت، منهما إلى هوبز وهيجل على سبيل المثال. والاختلافات اللاهوتية المتعلقة بمواضيع مثل التثليث والصلب وغفران الخطايا لم تسبب خلافات وصراعات مطلقة في المجالات الفلسفية الأخرى أو علم الكونيات أو الأخلاق.

وقد أهملت هذه الحقيقة إهمالاً كبيراً في دراسات علاقات الإسلام بالغرب وفي الحوار الإسلامي المسيحي. وقد تكون الثقافة الفلسفية الغنية التي نشأت قبل فترة التنوير قد فقدت قيمتها في هذا العصر. فلا شك بأن لغة الفكر الفلسفي اليوم قد اختلفت وابتعدت عن لغة الفكر الفلسفي للقديس بيتر أو نصر الدين الطوسي. ومن أسباب فقر النقاشات الفلسفية في العالم الإسلامي اليوم نقص الدراسات التي تتعامل مع هذه اللغة لإعادة إحياءها بشكل عملية تفكرية حية. غير أن هذا لا يعني أن التراث العلمي والفلسفي الذي استمر ألف عام قد فقد معناه ومدلوليته في هذا العصر. بل على العكس، إن فهم النهج الفكري الإسلامي بشكل كامل واعادة قراءته من جديد، سيضيف الكثير إلى ثقافة العالم الإسلامي اليوم، وسيوفر فرصا جديدة للعلاقات الإسلامية الغربية.

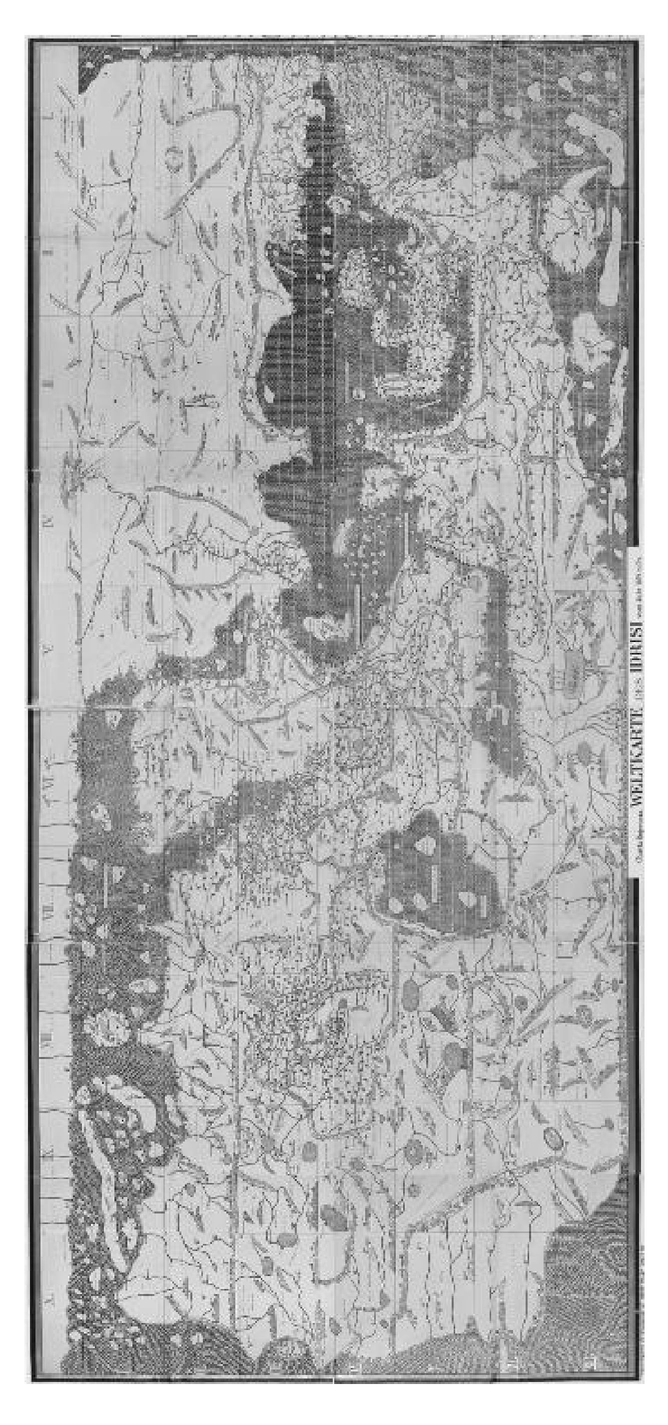
الإسلام في صقلية

أولى القادة المسلمون جزيرة صقلية اهتماماً كبيراً، منذ بداية القرن السابع، وذلك بفضل موقعها الاستراتيجي في البحر الأبيض المتوسط. حيث بدأ النفوذ الإسلامي في الجزيرة منذ عام 930 نتيجة للصراعات الداخلية بين المسيحيين، وبقيت تحت الإدارة الإسلامية حتى عام 1091. وشهدت هذه الفترة أعمالا هامة في مجالات التجارة والتعليم والسياحة والثقافة والفنون. وعندما سيطر النورمانيون على صقلية عام 1091، أظهروا تسامحا مع السكان المسلمين، ولم يغيروا كثيراً من التطبيقات والنظم المتبعة في المدينة. حيث سمحوا باستمرار عادات وتقاليد الفترة الإسلامية في مجالات إدارة القصور وأصول المكاتبات الرسمية ونظام الجيش وطباعة المال وتخطيط وعمارة المدن، أو أدخلوا بعض التعديلات عليها. وأنشأت المدينة علماء هامين في مجالات اللغة العربية وآدابها والفقه والفلسفة والعلوم. وأصبحت صقلية من عدة نواحِ جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية الأندلسية.[157]

ومن النماذج الملفتة للنظر للتفاعل بين العرب المسلمين وبين الأوروبيين المسيحيين في صقلية خلال القرن الثاني عشر، حكاية شريف الإدريسي (1100-1165) أحد أكبر الأسماء في تاريخ رسم الخرائط العالمية. ولد الإدريسي سنة 1100 في مدينة سبته التي تقع اليوم داخل حدود المغرب، لعائلة أصيلة تتبع الأسرة الإدريسية الحاكمة، وأتم تعليمه في مراكش وقرطبة. ولولعه الشديد بالجغرافيا وعلم النباتات، قام برحلات طويلة إلى جنوب أوروبا ودول البلقان وشمال أفريقيا

والأناضول. وعندما صار في الثامنة والثلاثين من عمره، لبى دعوة من الملك النورماني روجر الثاني، لزيارة مدينة باليرمو عاصمة صقلية، والقيام ببعض الدراسات العلمية، وقد أمضى ما يزيد على عشرين عاما فيها. وهناك ألف كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الأفاق»، والذي يعد نقطة تحول في تاريخ رسم خرائط العالم. وقد أتم هذا العمل الضخم سنة 1154، ويعرف الكتاب أيضا باسم (كتاب روجر) أو (الكتاب الروجري). وفي هذه الفترة المنتجة، أتم الإدريسي عملين آخرين مهمين في تاريخ رسم الخرائط: خريطة الأرض الدائرية التي رسمت على الفضة وخريطة الأرض المكونة من سبعين قسما، وتحتوي بحثا حول المناطق (الأقاليم) المختلفة. وقد قُطعت خريطة الأرض الدائرية الفضية المذكورة في المصادر الأوروبية باسم «Tabula Rogeriana» بعد وفاة روجر سنة 1160، خلال أحد التمردات وتم اقتسامها بين المتمردين.[158] وتروي بعض المصادر أن الإدريسي قدم كتابا آخر بعد نزهة المشتاق تحت عنوان «روض الأنس ونزهة النفس» لملك نورماني آخر هو الملك جيولايم الأول؛ غير أنه لم يتم العثور على نسخة من هذا الكتاب حتى يومنا هذا.[159] وتشير هذه الروايات إلى أن الإدريسي لم ير بأساً في القيام بدراساته العلمية تحت حماية الحكام النورمانيين، كما تظهر أيضا أن المعلومات الجغرافية والنباتية التي قدمها كانت متاحة للاستخدام العالمي.

تعتبر كتب وخرائط الإدريسي الجغرافية اهم الدراسات العلمية في تلك الفترة. اعتمد الإدريسي الذي عاصر المأمون نماذج بطليموس أساساً له، وأخذ بمبدأ كروية الأرض، وحدد أقطاب الشمال والجنوب وفقاً للتصور الكروي للأرض. كما قدم معلومات خاصة بالجغرافيا الفيزيائية للأرض بالاعتماد على المشاهدات التفصيلية والمعلومات التي حصل عليها من الرحالة والعلماء القادمين من أماكن مختلفة. ويعتقد بعض المؤرخين المسلمين مثل حميد الله بأن تصور الإدريسي حول المحيط الأطلنطي يظهر أن الجغرافيين المسلمين كانوا يعرفون معلومات تفصيلية عن قارة أمريكا، قبل كولومبوس بفترة طويلة.[160] ومن المعروف أن كولومبوس استفاد بشكل كبير من البحارة والجغرافيين المسلمين، وضم بعضهم إلى فريقه. وبينما كانت أوروبا العصور الوسطى تنظر إلى المحيط الأطلنطي على أنه مكان مظلم وضبابي وخطر تسكنه الوحوش.



أكثر خرائط العالم القديمة تطوراً والتي رسمها الإدريسي عام 1154 لملك صقلية روجر الثاني.
تجميع حديث من النسخة الأصلية للأطلس المكون من 70 صفحة مزدوجة.

وكانت المعلومات التي قدمها الإدريسي حول المحيط الأطلنطي وبعض الجزر تشير إلى تناول المسلمين لهذه المواضيع بأسلوب أكثر علمية وواقعية. وعلى مدار ثلاثة عصور، نُسخت خرائط الإدريسي كما هي واستخدمها جميع البحارة والرحالة والجغرافيين في تلك الفترة. وفي يومنا هذا، أصبح الإدريسي كذلك موضوعاً للروايات الشعبية الحديثة. ويذكر منها رواية سلطان في باليرمو لطارق علي ورواية مكتبة الجغرافي لجون فسمان، وهي روايات خيالية تاريخية ذات طابع بوليسي مثير. وفي كلتا الروايتين يظهر الإدريسي في دور البطولة بصفته الرحالة الجغرافي، رسام الخرائط وعالم النباتات والفيلسوف وعالم الخيمياء واللغويات.

كيف يمكن توصيف السيرة المهنية العلمية للإدريسي والوسط السياسي-الثقافي الذي عمل به؟ يمكن أولا اعتبار اهتمام العلماء والرحالة والتجار والحكام المسلمين بالجغرافيا ورسم الخرائط والتطورات العلمية الرائدة التي قدموها في هذا المجال على أنها بعض من تجليات التصور الإسلامي عن العالم. فالمسلمون ينظرون إلى العالم من شرقه إلى غربه ومن شماله إلى جنوبه، وبسمائه وبره، ونباتاته وبشره، على أنه كل متكامل، وقام العلماء المسلمون على إثر ذلك بدراسات مكثفة لوضع خريطة تامة وصحيحة للكرة الأرضية مبتكرين نماذج جديدة. وتعد خرائط وكتب الإدريسي الرائدة في هذا المجال من أفضل الأمثلة على التعامل مع التراث العلمي بنظرة عالمية. واستطاع الإدريسي تقديم دراساته العلمية على المصالح السياسية والتطورات الإقليمية، واستطاع من خلال الأبحاث التي قام بها لأكثر من عشرين عاما قضاها في قصر الملك النورماني روجر الثاني، الاستفادة من التراث العلمي العالمي وتخطي العقبات السياسية والثقافية واللغوية بسهولة. ولكن من المؤسف أننا لا نملك اليوم الكثير من المعلومات حول الحياة التي عاشها الإدريسي خلال العشرين عاما التي قضاها في باليرمو عاصمة صقلية، كما لا نعرف الكثير عن الوقائع التي شهدها هناك، وكيف تعامل معها، أو عن صداقاته أو معاونيه في البحوث، أو عن كيفية احتفاظه بالهوية الإسلامية هناك، وهلم جرا. ولكن ما يمكن الجزم به في إطار معرفتنا اليوم هو أن التعاون بين الإدريسي وروجر الثاني كان له مكانة خاصة في تاريخ علاقات الإسلامية الغربية.

نلحظ مشهداً مشابهاً في السياسات التي اتبعها الملك النورماني روجر الثاني في صقلية. فقد حافظ روجر الثاني الذي حكم صقلية بين عامي 1130-1154 على استمرار الكثير من التطبيقات الإدارية التي تأسست أثناء حكم المسلمين للمدينة، كضرورة لتسيير الأعمال بشكل سلس، خاصة وأن العرب المسلمين كانوا يشكلون أغلبية كبيرة من السكان تحت حكمه. فعلى سبيل المثال، استمر

استخدام اللغة العربية لكتابة سجلات مسح الأراضي التي بدأها المسلمون. وكان من الواضح رغبة روجر في الاستفادة من العلم والتكنولوجيا الإسلامية المتقدمة، ويلحظ أيضاً إعجابه بالثقافة والفن الإسلامي. خاصة وأن القصور والحدائق التي امتلكها روجر في صقلية وما يجاورها قد تأثرت بالذوق المعماري العربي، وأنشئ بعضها على بقايا الأبنية والمنشآت العربية. وأصبحت هذه الأعمال المعمارية موضوعاً لشعراء العرب في صقلية، حيث امتدحوا روجر وحدائقه وقصوره في أبياتهم.[161] كما تم تدوين نقوش الساعة المائية التي أمر روجر الثاني بإنشائها في باليرمو عام 1142 بثلاثة لغات هي العربية واليونانية واللاتينية. ويكثر في عصر روجر هذا النوع من التداخلات والتبادلات الثقافية.

وقد سجل الجغرافي والشاعر والرحالة الأندلسي ابن جبير، الذي توجه إلى صقلية عام 1185، مشاهدات قيمة عن التعددية وتنوع الأجناس في الجزيرة بعد قرن من سيطرة المسيحيين عليها. ووفقاً لما نقله الرحالة، فقد عرف ملك صقلية وليام بالكرم والشهامة، وذاع صيته في كل أنحاء المنطقة. وكان الملك الكريم يعفي كل من لا يستطيع دفع رسوم الدخول أو ضريبة الميناء سواء كان مسلما أو مسيحيا. عاش المسلمون مع المسيحيون في صقلية كما عاشوا معا في المملكة اللاتينية في القدس شرقاً. وأطلق المسلمون اسم «المدينة» على باليرمو التي كانت أجمل مدينة في الجزيرة. وكان للمسلمين فيها أراض ومحلات وشوارع ومساجد ومقابر خاصة بهم. وكان الملك العادل والرحيم بالمسلمين قادرا على توظيف والاستفادة من مهاراتهم وقدراتهم. وكان قد أستأمنهم على كل أمورهم، حتى أنه جعل بعضهم من كبار الطباخين في مطبخه. كما عمل في قصره أطباء وعلماء فلك مسلمون. وتقول بعض الروايات أنه كان يعرف العربية ويتحدث بها. كما كان المسلمون يشكلون أغلبية الخدم والجواري العاملين في قصره. وهكذا اعتنقت بعض السيدات المسيحيات القادمات لقصره الإسلام لدهاء ومهارة الخدم المسلمين. ومما نقله ابن جبير أنه عندما وقع زلزال في الجزيرة -إثر انفجار بركان إتنا عند وصولهم- رأى كثيرين يرددون أدعية إسلامية ويصلون على النبي في القصر. ولم يغضب الملك من هذا بل قال «فليدعو الجميع إلهه الذي يعبده. ليشعر المؤمنون بالطمأنينة».

كما سمح الملك للمسلمين بحرية العبادة في قصره وفي المدينة. وكان الأذان يرفع في بعض المناطق. ولكن كان يمنع على المسلمين التجمع لصلاة الجمعة، ولا يسمح لهم بخطبة الجمعة. وكانت السيدات المسيحيات في الجزيرة يتبعن عادات وتقاليد المسلمات؛ ويرتدين مثل ثيابهن

ويسترن أجسادهن ورؤوسهن، ويتحدثن مثلهن. وكانت باليرمو لؤلؤة هذه الجزيرة المعطاءة التي لطالما أسعدت سكانها وزوارها بجمالها وغناها ولطفها. وكان السكان المسلمون يعيشون فيها بأمان. غير أن هذا التسامح الجماعي لم يكن يخلو من بعض المنغصات. فإذا غضب أب أو أم مسلمة على ابنهما، وذهب الأبن إلى الكنيسة هرباً من العقاب طالباً أن يُعمّد، كانت الكنيسة تسرع إلى تعميده. وبمجرد أن يصبح الطفل مسيحياً يفقد والداه أي حق بالوصاية عليه. وينقل ابن جبير أن بعض العائلات المسلمة قد شهدت على حوادث كهذه، وكانت تخشى أن يحدث معها الشيئ ذاته. لم يتوانى ابن جبير عن تحذير القارئ المسلم من تبعات هذه الحوادث، داعياً لئلا تصبح سياسة ملك صقلية التعددية سبباً في تراخي المسلمين. فللملك العادل كل الحق في وفاء أتباعه المسلمين، ولكن دون أن ينفصلوا عن دينهم.[162]

كان هناك تفاعل مباشر أحياناً في المجال العلمي والسياسي والدبلوماسي والفني في الأندلس وصقلية. كما تواصلت المراسلات في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، على غرار المراسلات التي وقعت في عهد الدولة البيزنطية كما أشرنا سابقا. ومن أشهرها رسالة احتوت أربعة أسئلة فلسفية-لاهوتية تعرف باسم «أسئلة صقلية»، أرسلها فريدريك الثاني إمبراطور روما-كرمن المقدسة بعد الاستيلاء على صقلية، إلى سلطان الموحدين عبد الواحد الرشيد (1232-1242). وكانت الأسئلة على الشكل التالي: هل العالم أزلي كما أدعى أرسطو؟ وإن كان أزليا فما هي الدلائل على ذلك؟ وما هو هدف علم الميتافيزيقا؟ وما هي الفئات؟ وهل يمكن زيادة أو تقليل عددها؟ وأخيراً هل النفس (الروح) خالدة؟ وإن كانت خالدة فما الدليل على خلودها؟ كما سأل عن اعتراض الإسكندر الأفروديسياسي أهم شارحي أرسطو على أقوال الأخير فيما يخص خلود الروح.

إن طرح هذه الأسئلة الفلسفية العميقة والكلاسيكية في رسالة الملك على علماء المسلمين لم تكن الحادثة الأولى من نوعها في التاريخ، ولم يتعجب العلماء المسلمون من هذا وبدأوا بالعمل على تقديم إجابات شافية. ولذلك تم تعيين عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين (1217-1270) أحد الفلاسفة والمتصوفين الرائدين في المغرب والأندلس للإجابة على هذه الأسئلة الفلسفية الصعبة. ونقل عن ابن سبعين، في المقدمة التي يعتقد أنها كتبت بيد أحد تلاميذه، أن الإمبراطور أرسل يسأل أهل العلم في المقاطعات الشرقية في مصر وسوريا والعراق والأناضول واليمن، ولكنه لم يحصل على إجابات تثلج صدره، فأرسل يبحث في أفريقيا وتونس وليبيا عمن يجيب هذه الأسئلة، ولم يجد. لذلك توجه الإمبراطور إلى المغرب والأندلس، وقيل إن فيهما رجل صاحب علم عميق يمكنه

الإجابة على هذه الأسئلة يدعى ابن سبعين. وهكذا قدم ابن سبعين إلى حضرة السلطان المحمودي عبد الواحد الرشيد، وأخبره بالخطب. ولما قرأ أسئلة الإمبراطور، ابتسم ابن سبعين، وقال إنه سيجيب عليها كلها. وكان ممثلو الإمبراطور قد قدموا ومعهم العديد من الهدايا. إلا أن ابن سبعين لم يقبل الهدايا وقال إنه يحتسب عمله هذا «في مرضاة الله ولرفعة الأمة الإسلامية» وتَلى الآية الثالثة والعشرين من سورة الشورى {...**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**...}.

لم يكن اختيار ابن سبعين لأداء هذه المهمة اختيارا اعتباطيا. فقد كان ابن سبعين مفكراً عالماً بالفلسفة اليونانية ومنهج أرسطو، ودرس عن كثب أفكار الفارابي وابن سينا. لكن ابن سبعين لم يكن تابعا لأرسطو أو عالم كلام، بل كان مفكراً يؤمن بأن الوصول إلى نظام فكري متكامل لا يأتي إلا بتبني وجهة نظر عرفانية وجعل نظامه الفكري قائماً على ذلك. فمن ناحية كان ينتقد أراء الفلاسفة عن الوجود والعقل والكون ومن ناحية أخرى يشكك في أسس علم الوجود من منطق أرسطو ونتائج علم المعرفة. حتى انه اقترح «منطق الإشراق» الذي يعتمد على الفطنة والمعرفة بدلاً من منطق أرسطو المكون من عشر فئات ويعتمد على المقارنة. تناول ابن سبعين الوجود والحقيقة من زاوية ميتافيزيقية شاملة، وكان يؤمن بأن كل شيء في العالم هو تجلٍّ لحقيقة معنوية فوق الزمان والمكان.

ومثلما تخطت أسئلة الإمبراطور الحدود السياسية والثقافية، فإن أجوبة ابن سبعين أيضا تخطت الحدود المؤقتة والزمنية. استخدم ابن سبعين مخزونه الفكري الغني ليتم المهمة التي كلف بها على أكمل وجه، وكتب جوابه على الأسئلة في رسالة تبلغ تسعين صفحة من القطع متوسط الحجم، إذا ما تحدثنا بلغة الطباعة في هذا العصر. وقد نشرت لأول مرة عام 1941 في كتاب لشرف الدين يالتكايا تحت عنوان الكلام في المسائل الصقلية. وقد ترجم يالتكايا الرسالة إلى اللغة التركية عام 1934 قبل أن تنشر باللغة العربية بمقدمة هنري كوربين.[163]

قدم ابن سبعين في رسالته أجوبة وافية وشافية على كل سؤال، مستعرضاً خبراته في الفلسفة والمنطق والميتافيزيقيا وعلم الكونيات ونظرية المعرفة. ووضح في إجاباته أن العالم ليس أزلياً، بل هو وجود مكون من أجزاء فانية، فلا يمكن له أن يتصف بالخلود، بل يرتكز في وجوده على موجود أزلي. فيما يخص تعريف الميتافيزيقيا يقول ابن سبعين: «أعلم أن العلماء القدامى أطلقوا اسم العلم الإلهي على المواضيع التي تبحث في دراسة الأسباب النهائية للموجودات التي ليس لها جسد، وأن هدفهم هو التوحد مع العقل الذي خلق له الإنسان، وبالتجوهر معه يصل الإنسان إلى السعادة

والكمال».[164] اتبع ابن سبعين الإطار الأساسي الذي وضحه منهج أرسطو فيما يخص الفئات ولخص فكر أرسطو في هذا الموضوع. ثم رد بمقدمة قاسية على سؤال النفس، حيث قال: «أيها القائد الباحث عن الحق والحقيقة! سألت عن النفس. ولكن لم توضح في سؤالك عن أي نفس تسأل. لا بد من توضيح هذا في سؤالك. فسؤالك بهذه الصيغة يكشف عن عدم دراستك وتحصيلك في هذه الموضوعات».[165] وكانت الشدة في الرد تنبع جزئياً من أسلوب وشخصية ابن سبعين ومن أهمية موضوع النفس الذي هو مدار البحث. عندما تحدث ابن سبعين عن مراتب النفس وأنواعها وخلودها انتقد أيضا مفهوم نهج أرسطو المثير للشك والتردد.

وكانت شخصية فريدريك الثاني لا تقل أهمية عن الإجابات التي قدمها ابن سبعين على الأسئلة. فقد عرف عن فريدريك تسامحه الكبير مع الثقافة الإسلامية، حتى أن خصومه كانوا يلقبونه بـ «الأمير» على سبيل السخرية. ونقلت بعض المصادر انه تربى على يد مسلمين في باليرمو وأنه يتحدث العربية بجانب اللاتينية واليونانية. وفي عصره، قام مترجمون عظام مثل مايكل سكوت وثيودورس الأنطاكي بترجمات هامة في صقلية، ولعبوا دوراً لا يستهان به في نقل الحضارة الإسلامية إلى أوروبا اللاتينية. وحازت سياسات فريدريك الثاني المتسامحة مع الرعايا المسلمين في صقلية على تقدير كبير. وبالطبع كانت سياسة التسامح الاجتماعية والثقافية مع المسلمين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باهتمام الإمبراطور الروماني بتطوير علاقات سياسية جيدة مع السلطان المملوكي. وعلى الرغم من الضغوط التي تعرض إليها من قبل الصليبيين، لم يرغب فريدريك الثاني بإفساد سياساته المتوازنة في صقلية، وذلك بهدف عقد تحالفات مع السلاطين والأمراء المسلمين في مصر وشمال أفريقيا. ونتيجة لذلك تعتبر العلاقة المقربة التي أنشأها ملوك صقلية مع المسلمين وثقافتهم استمراراً للسياسة الواقعية والتجربة الأندلسية. وهنا يجب أن نلاحظ انه بالرغم من سياسات فريدريك الثاني المرنة إلا أنه لم يتوقف عن قيادة المجتمع الإسلامي الموجود في صقلية لأسباب سياسية وعسكرية.

أوروبا العصور الوسطى، والرسول محمد ﷺ

كانت الأعمال التي تناولت حياة سيدنا محمد ﷺ طوال العصور الوسطى في أوروبا معدودة. وكان أول مفكر مسيحي يشير إلى نبي الإسلام ﷺ بشكل مباشر هو يوحنا الدمشقي الذي أشرنا إليه

من قبل. ولكن أولى الأعمال الشاملة التي تحدثت عن حضرة النبي باللغات الأوروبية ظهرت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، مع بداية الحروب الصليبية وترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية. ومن أبرز هذه الأعمال: «حياة محمد» لإمبريكو أوف مينز (توفى 1077) و«عن محمد» لوالتر كومبيين الذي كتبه خلال سنوات 1137-1155، و«أعمال الإله من خلال الفرنجة» لجوبرت أوف نوجيه الذي كتبه في بداية القرن الثاني عشر.[166] وكما هو متوقع فإن هذه الأعمال لم تكتب بالاعتماد على المصادر التاريخية، بل كتبت لتأييد صورة مكونة مسبقاً عن النبي، بالاعتماد على حكايات وشائعات ذات أصول بيزنطية. فتقريبا، لم يكن هناك من يستطيع قراءة المصادر العربية وتقييمها. وقد اشتكى روجر باكون من هذا الوضع، متحدثا بعجب وحيرة عن عدم قدرة لويس الحادي عشر إيجاد من يترجم خطابا باللغة العربية أرسله سلطان مصر، فضلاً عن أن يرد عليه بالعربية.[167] وقد بدأ تدريس اللغة العربية لأول مرة في الجامعات الأوروبية، في تاريخ متأخر حوالي عام 1587، وذلك في كوليج دو فرانس في باريس.

وقد فرضت الصورة المقدمة في هذه الكتب عن سيدنا محمد ﷺ هيمنتها على العقل الأوروبي منذ بداية من العصور الوسطى وحتى يومنا هذا. وقد صور حضرة النبي الكريم في هذا الأدب على أنه مدع للنبوة، يخدع الناس بالسحر، ومضطرب نفسي شهواني يتزوج العديد من النساء ويشجع اتباعه على ذلك (حاشاه). كما يصور على أنه عديم الرحمة مع أعداءه، يسعى للقضاء على المسيحية، و«دجال» (عدو للمسيح). والرسالة التي تسعى هذه الكتب لإيصالها؛ أن شخصاً من هذا النوع لا يمكن أن يكون رسولاً من الرب. وعقدت المقارنات بين نبي الإسلام والمسيحية، في محاولة لإظهار أن لسيدنا محمد شخصية معاكسة تماماً لشخصية المسيح. كما جدد باسكال (1623-1662)، أحد أشد المدافعين عن المسيحية في القرن السابع عشر، في فصل بعنوان «ضد محمد» من كتابه الشهير «الأفكار» الادعاء بأن سيدنا محمد نبي مزيف، زاعماً أنه لا يمكن المقارنة بين «عيسى الذي هو فوق البشر والتاريخ» وبين محمد «الدنيوي».[168]

ولكن كيف فسر هؤلاء نجاحات سيدنا محمد ﷺ وسرعة انتشار الإسلام؟ وجد العديد من مفكري العصور الوسطى وعصر النهضة مخرجاً معقولاً للجواب على هذا السؤال بناء على بنيتهم الفكرية، حيث قالوا إن محمداً ﷺ لجأ إلى السحر (الذي لا يقل خبثاً عن الانحراف الديني والوثنية)، وخدع اتباعه عن طريق السحر. وقد تحرك الكتاب الأوروبيون منطلقين من هذا الاعتقاد، وقدموا افتراءات خاطئة وكاذبة حول الصحة النفسية لسيدنا محمد ﷺ، واستمرت هذه النظرة في العصور

الحديثة. حتى أن أحد مكلفي المملكة المتحدة في الهند، والذي أصبح لاحقاً عميد جامعة إيدنبرج، المستشرق الشهير وليان موبير (1819-1905) قال في كتابه الهجومي والمثير للجدل «حياة محمد» أن سيدنا محمد ﷺ «مضطرب عقلياً»، مثيراً حفيظة وسخط مسلمي الهند. يظهر اتهام موبير هذا توازياً تاماً مع التصورات سابقة الذكر عن سيدنا محمد. وتحكي بعض الروايات التي وصلتنا اليوم، خرافات بتفاصيل مقززة للنفس منها أن الخنازير (في رواية أخرى الكلاب) قد أكلت جثة سيدنا محمد، وانه تعمد قبل وفاته خفية واعتنق المسيحية لإنقاذ روحه.[169]

وتهدف هذه الروايات والأعمال بشكل جلي إلى رد ونقض الإسلام عن طريق ذم مؤسسه، وإظهاره بصورة لا تليق بنبي. ولا بد من الإشارة إلى نقطة هامة هنا، وهي أن المسيحيين كانوا ينطلقون من منطق قناعاتهم اللاهوتية في هجومهم على سيدنا محمد. لأن المسيحية دين «عيسوي» متمركز حول شخص عيسى عليه السلام. بل أن سيدنا عيسى ليس نبياً عند المسيحيين، بل ابن الإله وكلمته وحالته المتجسدة. ولذلك فإن اللاهوت المسيحي يعطي كلا من الدين ومؤسس الدين نفس الثقل والقدر من الأهمية. لذلك اعتبر المسيحيون بنفس المنطق أن الإسلام دين «محمدي»، وظنوا أن لسيدنا محمد في الإسلام نفس الدور المعطى لسيدنا عيسى في المسيحية. غير أن الدين والتاريخ يقولان غير ذلك. فعلى الرغم من عظم القدسية والاحترام الذي ناله سيدنا محمد ﷺ، لم يتم تأليهه قطعاً على مدار التاريخ. مازالت هذه النقطة غير واضحة للكثير من الغربيين حتى اليوم. ومن ناحية أخرى فإن الإسلام يعتبر سيدنا عيسى عليه السلام من «أولي العزم» من الرسل. وقد حفظ لسيدنا عيسى عليه السلام وصفه ومكانته، حتى في أشد الجدالات حدة أمام المسيحية.

وفي خضم كل هذا الصراع والجدال، كانت العصور الوسطى ساحة لتطور أخر غير متوقع. فقد شكلت الثقافة الإسلامية المزدهرة في جنوب إسبانيا وفي جزيرة صقلية نموذجا تاريخياً يعيد التساؤل حول حقيقة الفروق والاختلافات المطلقة بين متضادي الشرق والغرب، ويظهر أن هذين العالمين قادران على العيش في رخاء وسلام معاً. الفصل القادم سيلقي الضوء على هذا التاريخ.

إسلام الأندلس:
من التعايش حتى سقوط الأندلس

شكلت التجربة الأندلسية أحد أهم فصول تاريخ علاقات الإسلام بالغرب. وكان لهذه التجربة الممتدة ما بين عامي 711-1492 الفضل في خلق ثقافة إسلامية متجذرة في المناطق الممتدة ما بين جنوب إسبانيا وجزيرة صقلية في إيطاليا اليوم، وانتاج أعمال هامة في مجالات العلم والفكر والفن. وصلت الفلسفة والعلوم الإسلامية لذروتها في قرطبة وإشبيليا وغرناطة، وأثرت بين الحين والآخر على أراضي المشرق الإسلامي. وتربى في أحضانها علماء ومفكرون أمثال ابن سبعين والقرطبي وابن حزم وابن الطفيل وابن رشد وابن عربي، مقدمين إسهامات هامة في الحضارة الإسلامية.

تتضارب الآراء حول أصل كلمة «الأندلس». ولكن القناعة الأشهر تشير إلى أن الكلمة دخلت إلى العربية مشتقة من «واندالوسيا» التي تعني «بلد الوندال».

وتطورت في الأندلس أساليب وتقنيات معمارية وفنية جديدة. وعلى الرغم من تأثر الأندلس بالمعمار العربي، إلا أنها أنتجت طرزا معماريا جماليا جديدا يمكن أن نطلق عليه «الفن الأندلسي». ومازال مسجد قرطبة وقصر غرناطة من الأثار المعمارية الخاطفة للأنظار في جنوب أوروبا. وإلى جانب المعمار، ظهرت في الأندلس توليفات فريدة في مجالات الخط والموسيقى والمنمنمات.

وعلى مدار أربعة قرون، ساهم المسلمون واليهود والمسيحيون بإنشاء ثقافة مشتركة في الأندلس، في جو منتج وتنافسي، وتأثروا ببعضهم بشكل متبادل. وأصبحت المؤسسات العلمية والبحثية في الأندلس من أهم مؤسسات أوروبا، حيث جذبت أمهر رجال العلم والفكر والفن من المدن الأوروبية وشمال أفريقيا إلى المدن الإسلامية. وأصبحت نظافة مدن الأندلس ونظام حدائقها ومصابيحها الليلية وشوارعها وأسوارها المكسية بلون الذهب والنحاس وأحواضها وحماماتها

أسطورة على ألسنة أوروبا. وأضاءت الأندلس المسلمة جنوب أوروبا كمصباح في «عتمة» العصور الوسطى.[170]

ويرجع ظهور الأندلس إلى حادثتين تاريخيتين ذاتي أهمية رمزية. أولاهما، إرسال الأمير موسى بن نصير القائد طارق بن زياد (توفى 720) إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، وهزيمته لرودريك (المعروف أيضا بإسم رودريجو) آخر الملوك القوط عام 711. حيث مر طارق بن زياد في الثلاثين من أبريل عام 711، من المضيق الذي يُعرف اليوم بإسمه (مضيق جبل طارق)، وألقى على جنوده خطبته الشهيرة بعبارة «أحرقوا السفن»، وقال: «أيها الناس، أين المفرُّ؟! البحر من ورائكم والعدوُّ أمامكم. فليس لكم والله إلاَّ الصدق والصبر». حقق طارق بن زياد بهذه الروح نصراً هاماً أمام رودريك ملك القوط في معركة وادي لكة، التي وقعت بتاريخ التاسع عشر من يوليو عام 711 (وترجح بعض المصادر وقوعها عام 712).[171] ويشير بعض المؤرخين الأوروبيين إلى قيام طارق بن زياد بفعل ما لم يفعله أي قائد آخر في التاريخ؛ إذ أمر بحرق السفن المتوقفة في الميناء. لم يكن طارق بن زياد ليرضى بغير النصر أو الموت بشرف في المعركة.

وأثارت هزيمة رودريك الكثير من الخرافات والأساطير في تاريخ إسبانيا. وتقول إحداها أن أحد الملوك الإسبان قد شيّد برجاً، ووضع بداخله سراً ما وضرب على بابه قفلاً كبيراً ومحكماً. وأوصى الملك بأن على كل خليفة يأتي من بعده أن يضع قفلاً جديداً على الباب، وبهذا يبقى السر في البرج محفوظاً وآمناً. وتعاقب على حكم إسبانيا بعد هذه الوصية ستة وعشرون ملكاً نفذوا الوصية بحذافيرها؛ ووضع كل ملك جديد قفلاً على باب البرج، وهكذا حُفظ سر الملك الأول جيلاً بعد جيل. وفي أحد الأيام تولى حكم اسبانيا ملك شاب خالف تقاليد أجداده وأمر بفتح الأقفال ليدخل البرج. فوجد على حيطان الغرفة السرية رسومات لفرسان عرب يمسكون الرماح بأيديهم ويحملون سيوفهم في أغمادها. وتتوسط الغرفة السرية منضدة مصنوعة من الذهب والفضة ومرصعة بالأحجار الكريمة، مكتوب عليها «هذه مائدة الملك سليمان -عليه السلام- ابن داود». وفوق الطاولة مزهرية بداخلها ورقة ملفوفة مثل الفرمان، ومكتوب عليها التالي: «بعد دخول هذه الغرفة وإفشاء سرها يُفك سحر هذه المزهرية، ويحتل هؤلاء الرجال المرسومون على الحيطان إسبانيا، ويهزمون ملوكها ويسيطرون على أراضيها». وبالطبع، تقول الرواية أن من أفشى سر هذه الغرفة الخفية وجلب المصائب هو رودريك، آخر ملوك القوط.[172]

واللافت للنظر أن هذه الخرافة ذكرت في المصادر المسيحية والإسلامية. فمن ناحية كان على الإسبان المسيحيين الذين فقدوا إسبانيا تقديم تبرير ما. وكان تبريرهم أنهم الآن مضطرين لدفع ثمن أفعال فريدريك الذي لم يحترم العادات وانتزع العرش عنوة. والخرافة تنضوي على دروس أخلاقية للمستقبل؛ تقول بأنه لا بد من سماع كلام الكبار والتوحد والتماسك في مواجهة العدو. وليس من الغريب أن تنتقل الرواية إلى المصادر الإسلامية. وهكذا أصبح الحديث عن فتح المسلمين لإسبانيا جزءاً هاماً من تاريخ المسيحيين، وكأنما تم تقبله كنتيجة لقدر محتوم.

أما الحدث الهام الثاني في تاريخ الأندلس، فيتمثل بالحرب التي وقعت عام 732 أو 734 بين الإفرنج والأمويين في مدينة بوتييه جنوب باريس. وانتصر في هذه الحرب شارلز مارتل (685-741) الذي عمت شهرته أوروبا لكونه القائد الذي هزم العرب في أوروبا. وبعدها أصبح لحفيد مارتل، شرلمان (742-814) شهرة أكبر بكثير من جده، بعد أن وحّد الفرنسيين واللومبارديين وأصبح أول إمبراطور حقيقي في أوروبا. يطلق على فترة حكم شارلمان (768-814) في أوروبا عصر النهضة الكارولينجية. وكانت هذه الفترة تتميز بعمق العلاقات بين الإمبراطور والكنيسة الكاثوليكية، وقوة الاتحاد الناشئ عن الاتفاق بين البابا والإمبراطور. وفي عام 800، ألبس البابا ليو الثالث شارلمان التاج، ليصبح بذلك مؤسس إمبراطورية روما المقدسة و«أبو أوروبا».

الإسلام، وظهور فكرة أوروبا

يرى المؤرخ الفرنسي هنري بيرين، أن ظهور الشكل الجغرافي-السياسي-الثقافي لما نسميه «أوروبا» اليوم، جاء كنوع من الانسحاب الأوروبي شمالاً نتيجة الضغط السياسي والعسكري والثقافي القادم إليها من العرب والمسلمين جنوباً، في عهد شارلمان. ويعتقد بيرين أن الدافع وراء ظهور أوروبا هو الانتشار السريع والمتفوق للإسلام.[173] فحتى وصول الإسلام للبحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن كان البحر المتوسط أشبه «ببحيرة رومية» تربط بين أوروبا وشمال أفريقيا والشرق. ولم يكن في هذا البناء الجيوسياسي أي خطر يهدد أوروبا، خاصة أن الإمبراطورية الساسانية كانت قد فقدت قوتها على الأرض. فلم يكن من الممكن للدول والمجتمعات المختلفة المستقرة في شمال أوروبا والبلقان وسواحل البحر الأبيض المتوسط التوحد حول هوية واحدة ضد تهديد مشترك وتعريف أنفسهم كـ «أوروبيين»، إلا بعد أن بدأت الجيوش الإسلامية تسيطر على

مناطق البحر الأبيض المتوسط. ويناقش بيرين ظهور المدن الأوروبية الكبيرة في العصور الوسطى بربطها بهذا التحول التاريخي الكبير. حيث أخذت الإمبراطورية الكارولينجية-الفرنسية، صاحبة القوة السياسية المؤسسة لأوروبا، على عاتقها دوراً تاريخياً في مواجهة هذا التهديد، أي أنها بدأت بترسيم حدود أوروبا بالمعنى الحديث. ووفقاً لبيرين، «لولا الإسلام ربما لم يكن لإمبراطورية الفرنجة أن تظهر في التاريخ؛ ولولا محمد لم يكن شارلمان».[174]

كانت أطروحة بيرين سبباً لتطور نظريات مختلفة حول ظهور أوروبا. فمع قبول مركزية دور وتأثير العالم الإسلامي، فإن ذلك يعني القبول الضمني بأن ظهور أوروبا قد جاء نتيجة لعناصر خارجية. أي أن الهوية الأوروبية قد تشكلت وتحددت بناء على تواصلها وتفاعلها مع العالم الخارجي. وفقاً لموريس لومبارد، شكل حوض البحر المتوسط من قرطبة إلى القاهرة ومن القيروان إلى الشام ومن باليرمو إلى بغداد، وكذلك العالم الإسلامي الواسع بمدنه المتطورة الديناميكية، سوقاً واعدة للبضائع والمواد الخام الأوروبية مثل الأخشاب والحديد والأسلحة. وأرادت المراكز التجارية الأوروبية التي رأت في هذا السوق فرصة لا تعوض، أن تستغل هذا السوق بزيادة الإنتاج والتجارة. ولم تكن الحروب والحملات العسكرية المستمرة منذ القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر عائقاً لتطور العلاقات التجارية. ومنع هذا النشاط التجاري والمادي انطواء قارة أوروبا على نفسها وفتح لها أفاقاً جديدة. وثمة أطروحة أخرى ربطت ظهور أوروبا بديناميكياتها الداخلية، وبعناصر مثل المناخ وعدد السكان والجغرافيا، وتركز هذه الأطروحة على دور ظروف ومميزات أوروبا نفسها في تلك المرحلة.[175]

وبعد أن خسر الأمويون الحرب في بوتييه (معركة بلاط الشهداء)، استقروا في جنوب أوروبا بدلاً من العودة للأراضي الإسلامية. وعاش المسلمون الذين اتخذوا من جنوب إسبانيا أرضاً لهم لمدة قصيرة تجربة تاريخية لا تخلو من فترات الصعود والهبوط، حتى سقوط الأندلس عام 1492. ويمكن تلخيص الفترات الأساسية في تاريخ الأندلس الإسلامية كالآتي: «فترة الفتوحات» بين عامي 711-715، و«فترة الولاة» بين عامي 715-756. وفي هذه الفترة بدأ المسلمون العرب بالاستقرار في المنطقة بشكل عشوائي. وشكلت الفترة بين عامي 756و 1031 الفترة التي أنهت الصراعات الداخلية في الدولة الأموية وشهدت العديد من الأثار المقترنة بتاريخ الأندلس الآن. أما الفترة ما بين عامي 1031-1090 فتصادف فترة «ملوك الطوائف» التي تأسست فيها أكثر من عشرين دويلة. وشهدت هذه الفترة ضعف الوحدة السياسية في الأندلس وبدء الصراعات الداخلية

وفقدان الأراضي. ومن الخسائر الهامة في تلك الفترة، سقوط طليطلة عام 1085. وحكم المرابطون الأندلس خلال أعوام 1090-1147، بعد أن هزموا منافسيهم وكونوا حكماً مركزياً. وقد خلفهم الموحدون الذين حكموا ما بين عامي 1147-1229. اتبع مؤسس الموحدين ابن تومرت (توفى 1130) سياسة دينية تهدف لنشر المذهب التوحيدي، وذاع صيته بمعارضته «للمظاهر الدنيوية» مثل الموسيقى والفنون. أما آخر الدول الإسلامية في الأندلس فكانت إمارة بني أحمر في غرناطة، والتي استمر حكمها لفترة طويلة ما بين عامي 1231و 1492. ولكن حكمها كان قد فقد قوته السياسية والثقافية القديمة، وصغر حجمه وفقد انتاجيته. وتحتفل أوروبا بسقوط غرناطة كنوع من الانتقام لإسطنبول التي فقدوها عام 1453.[176]

ويكشف البناء الديموغرافي للأندلس عن التحول الاجتماعي والديني الصادم والمفاجئ بين القرنين التاسع والحادي عشر. فمع قدوم العرب والبربر تدريجياً إلى شبه الجزيرة الإيبرية بدءاً من عام 711، بدأ نشر الإسلام في المنطقة لمدة طويلة. وعند تطبيق نظرية ريتشارد بوليت حول الاهتداء والدخول في الإسلام على الأندلس، يظهر لنا التالي: كان عدد السكان المسلمين في بدايات القرن التاسع لا يتجاوز العشرة في المائة. ووصلت هذه النسبة إلى 25% في القرن العاشر. أما بحلول القرن الحادي عشر، فقد قفزت نسبة السكان المسلمين إلى 75%. ومن الملحوظ أن عملية الأسلمة في شبه الجزيرة الإيبرية قد ارتفعت تدريجياً نتيجة التحول في الوسط الاجتماعي والاقتصادي أكثر من كونها نتيجة إجراءات إجبارية أو قاهرة. شكل العرب المسلمون والبربر القادمون من شمال أفريقيا والمستقرون في الأندلس قسماً معيناً من السكان. فيما تشكلت أغلبية السكان في القرنين العاشر والحادي عشر من الداخلين في الإسلام حديثاً من الإسبان (ويطلق عليهم «المولدون») ومن اللاتينيين وشعوب الأمم الأوروبية الأخرى.[177]

أما المجتمعات غير المسلمة في الأندلس فكانت تتشكل من اليهود والمسيحيين. وعُرفت هذه المجتمعات بأسماء مثل «المعاهدين» وأهل الذمة بموجب الاتفاقات المعقودة بعد الفتح. ولأنهم من أهل الكتاب، كان لهم أن يمارسوا أديانهم بحرية، ويحافظوا على معابدهم وثقافتهم وعاداتهم. وكتطبيق عام، كان على غير المسلمين دفع الجزية للدولة، والخراج إن كان لهم أراضٍ. ويمكن للنساء المسيحيات الزواج من الرجال المسلمين، والبقاء على دينهم. وظهر مصطلح «المستعرب» الذي كان يطلق على الإسبان الذين بدأوا بالتعرّب نتيجة للتفاعل الثقافي. فيما لعب المسيحيون واليهود دور فعّالاً في إدارة الدولة وفي مجالات التجارة والدبلوماسية والمؤسسات العلمية والحياة

الاجتماعية والثقافية، ووصلوا لمراتب عليا دون التعرض لعنصرية أو تمييز.[178] وكان اليهود خاصة راضين بالنظام الجديد في الأندلس، بعد أن حرموا من حقوقهم وسحقوا وعوملوا كعبيد في عهد القوط. فأصبح حكم المسلمين في الأندلس منجاة لهم، وأصبح بإمكانهم المشاركة في حياة المجتمع وإدارة الدولة. ومن الأمثلة على ذلك حسداي بن شربوط، طبيب عبد الرحمن الثالث ورسوله ووزيره وعرف بعلمه وبمهاراته الدبلوماسية.[179] لعب بن شربوط دوراً هاماً في إحياء المجتمع اليهودي في الأندلس، مستفيداً من موقعه وسلطته، وعمل كذلك على إنشاء علاقات جيدة بين اليهود والمسلمين. وفي الوقت الذي حكم فيه على اليهود بالبقاء في الأحياء اليهودية المغلقة في أوروبا، كان بإمكان اليهود أن يصبحوا وزراء في الأندلس. فيذكر أن اليهود عملوا كوزراء في سرقسطة في إدارة المعتصم أمير مدينة المريه، وكذلك قام بوظيفة الحاجب في غرناطة شخص يهودي يدعى إسماعيل بن نغزاله.[180]

ساهمت التجربة الأندلسية وتعرضها لتهديدات مسيحية بين الحين والآخر في إعداد أرضية صلبة لميلاد تفاعل وتعاون بين المسلمين واليهود على مختلف الصعد. وبفضل هذا التعاون، ظهرت الكثير من الأعمال الفريدة في مجالات واسعة من الفلسفة للعلم وعلم الكلام إلى التصوف والأدب والشعر.[181] وهكذا انخرط المسلمون والمسيحيون واليهود، والأوروبيون والشمال أفريقيون نساءً ورجالاً في الحياة الاجتماعية والثقافية في الوسط الأندلسي الغني والتعددي، وكان بإمكانهم تطوير علاقات جديدة. ونتيجة لذلك، كانت النساء المسلمات ينظمن حلقات للحوار والحديث ويخرجن للصلاة في المساجد ويتجولن في الأسواق بأمان.

قرطبة

تتمتع قرطبة بمنزلة فريدة بين المدن الأندلسية. فبعد أن تأسست كمدينة رومانية قديمة حول نهر الوادي الكبير، أصبحت قرطبة في القرنين العاشر والحادي عشر أكثر مدن شبه الجزيرة الإيبيرية وربما أوروبا الغربية ازدحاماً وحيوية. يقول المؤرخون أن عدد سكان المدينة عام 1000 كان يتراوح ما بين 300-500 ألف. ووفقاً لبعضهم، كانت قرطبة أحد أكثر مدن العالم ازدحاماً خلال القرن الحادي عشر. وكان من بين سكان المدينة مسلمون ومسيحيون ويهود، وعرب وفرنج وسلاف وبربر ويونانيون وقوط ورومانيون إسبان. وكانت قرطبة، عاصمة الدولة الأموية في

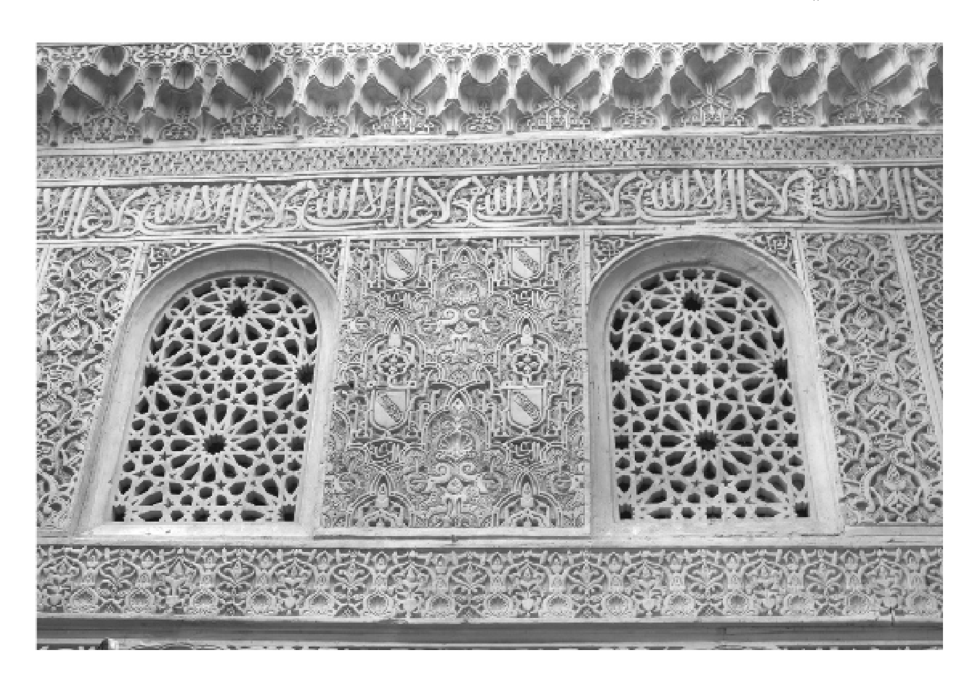
الأندلس، أكثر مدن العالم تعددية في ذاك العصر. بينما كان عدد سكان القسطنطينية -التي اعتبرها البيزنطيون جوهرتهم الثمينة - يقارب المئة ألف ساكن. وعلى عكس الهبوط التي كانت تشهده القسطنطينية، كانت قرطبة في أوج صعودها. أما المدينة التي حاكت قرطبة ولحقت بشهرتها فهي بغداد.[182]



مسجد قرطبة

كان لقرطبة مكانة خاصة وسط المدن الإسلامية بمراكزها التجارية وأسواقها ومراكزها العلمية وحدائقها وحماماتها واستراحاتها وأماكن العبادة فيها ومكتباتها (يُخمن أن المكتبة التي أنشأها الحكم الثاني كانت تضم 400 ألف كتاب).[183] وكانت المدينة تضم 200 ألف بيت والعديد من المكتبات والأسواق و600 جامع ومدرسة والعديد من الكنائس والمعابد و800 حمام و50 مستشفى وورشات صناعية متعددة. كانت قرطبة التي احتضنت العديد من العلماء جاذبة حقيقية للعلماء قاصدي العلم من أوروبا وأفريقيا وآسيا. وتربى ابن عبد ربه مؤلف كتاب انطولوجيا الشعر الكلاسيكي «العقد الفريد»، والفيلسوف العارف ابن مسرة، وابن حزم، وابن الطفيل، وعالم الكلام والطبيب ابن ميمون، والفقيه المالكي ابن رشد، وحفيده الفيلسوف ابن رشد، وأيضا الكثير من علماء التفسير والحديث مثل محمد القرطبي في الأوساط العلمية الغنية والحية في قرطبة وكان لهم أثار كبيرة في أوروبا والعالم الإسلامي. واليوم يقف بيت ابن ميمون الذي حوِّل إلى متحف، وعلى مقربة منه نصب تذكاري لأبن رشد، وكأنهما يقفان جنباً إلى جنب، يحييان الزوار.[184] الكاتب والراهب

الألماني هروسفيت الذي لم يزر قرطبة مطلقاً وإنما سمع مدحها من زائريها، يصفها بأنها «زينة الدنيا».[185] قرطبة التي اعتبرها الراهب زينة الدنيا كلها وليس أوروبا فحسب، كانت مقصد الساعين وراء الثقافة العليا والفكر والفنون. ولم يبقَ هذا المدح محصوراً بقرطبة وحدها، بل كانت الأندلس كلها كمنارة البحر تضيء ما حولها.



الحمراء، غرناطة، منقوش على الجدار «ولا غالب إلا الله».

ويعتبر مسجد قرطبة المشيد على 856 عمود أهم الآثار المعمارية الدينية في الأندلس. بدأ بناء المسجد عام 786 على يد عبد الرحمن الأول، ومع مرور الوقت وكثرة الإضافات، أصبح بشكله الحالي واكتسب هويته المؤثرة التي يعرف بها اليوم. وللمسجد واجهه خارجية بسيطة ومتواضعة، أما زخرفته الداخلية وأروقته وأعمدته ومحرابه فهي أمثلة على ذروة التوليفات المعمارية الأندلسية. ويظهر المسجد أحد الخصائص الأساسية في تجربة الأندلس؛ وهي أن النظر من الخارج فقط لا يكفي لفهم واستيعاب روح الأندلس. فلا بد من الولوج إلى عالمها الداخلي واستنشاق هوائها. تعتبر الأعمال المعمارية ذات الواجهة الخارجية البسيطة والتفاصيل الغنية في الداخل، مثل قصر الحمراء في غرناطة، مثالاً فريداً على مفهوم الإسلام للظاهر والباطن، للحركة والسكون، وللتفكر والجمال ومحاولة الموازنة بينها في الثقافة الإسلامية.

وبعد سقوط قرطبة في أيدي المسيحيين عام 1236، تم تحويل مسجد قرطبة إلى كنيسة مع الحفاظ على هويته المعمارية. وفي أواسط القرن السادس عشر، أضيفت له كاتدرائية، وتم اجراء بعض التغييرات الأخرى لاحقاً. وعلى الرغم من هذا حافظ الجامع على هويته الأصلية. وما زال مسجد قرطبة الذي تحول إلى كنيسة قبل ثمانية قرون يعرف بين الإسبان على انه «المسجد».

يعتبر عبد الرحمن الثالث (توفى 961) الذي حكم لحوالي خمسين عاماً أقوى وأدهى الحكام الأمويين في الأندلس. نجح عبد الرحمن في جعل دولته أقوى مركز في أوروبا، بفضل فراسته السياسية وطاقته التي لا تنفذ. وقد كسب احترام وطاعة تابعيه ووسع دولته. وفي عهده كانت مدن الأندلس أغنى مدن العالم من الناحية الاقتصادية ومركزاً للزراعة والصناعة والتجارة؛ حيث أنشأ التجار الأندلسيون روابط تجارية واسعة وقوية مع أكبر مراكز العالم الإسلامي مثل مصر وبغداد ومكة.

قرر عبد الرحمن الثالث عام 936 إنشاء مركز جديد لنفسه للإقامة والإدارة خارج قرطبة. وأُطلق على المكان الجديد، الذي يعتبر من أشهر آثار المعمار الأندلسي، مدينة الزهراء (المدينة اللامعة المنيرة). وكان يستقبل فيها الرسل المسلمين والمسيحيين والضيوف. وأصبحت مدينة الزهراء، التي عرفت كمركز إداري ومكان خاص لإقامة السلطان، أسطورة تتداولها الألسنة لجمال هندستها المعمارية وزينتها.[186] غير أن البربر دمروا هذه المدينة المدهشة عام 1009 ولم يبقوا منها سوى القليل من الآثار. واليوم يزور السائحون أطلال المدينة التي تحولت إلى متحف مفتوح.

الموسيقى الإسلامية الأندلسية وأوروبا

انتقل الموسيقار زرياب (توفى 852)، أحد أهم الأسماء في التاريخ الثقافي للأندلس، من بغداد إلى قرطبة، ومنها ذاع صيته كل أرجاء العالم. ترك زرياب بغداد بعد خلاف نشب مع معلمه إسحاق الموصلي، أحد أكبر الموسيقيين في عهد هارون الرشيد. وبعد أن تجول مدة من الزمن في مدن المغرب، وصل زرياب إلى قرطبة عام 822، وكان السلطان عبد الرحمن الثاني قد خرج لاستقباله بنفسه على أبواب المدينة. واستخدم زرياب الإمكانيات الموجودة أفضل استخدام، وأنشأ مدرسة للموسيقى في قرطبة، تبعتها المدارس والمراكز الموسيقية في مدن مثل إشبيليا وطليطلة وغرناطة. وتربى على يده أكثر الموسيقيين موهبة في تلك الفترة بفضل أساليب التعليم التي طورها.

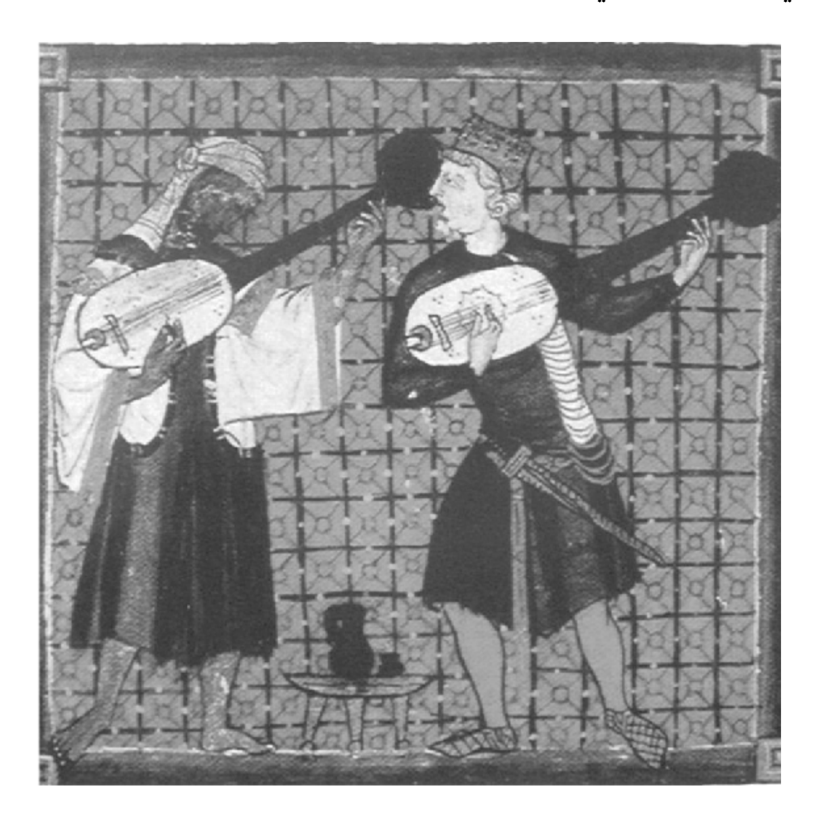
وتعتبر موسيقاه توليفة من الموسيقى العربية والأفريقية والأندلسية، حيث لعب دوراً هاماً في ظهور نمط الموسيقى الأندلسية. وأصبح زرياب، الذي روي عنه انه كان يحفظ غيباً عشرة آلاف أغنية بكلماتها وموسيقاها، أسطورة يتداولها الناس بعجب، حتى قيل إنه يأخذ أغانيه «من الجن». عرف زرياب بأنه رجل موسوعي صاحب ألف فن؛ فإلى جانب كونه مرجعاً في المهارات الموسيقية، كان رائداً في مواضيع مثل الطبخ والملابس والعطور والنظافة ونظام الحياة الجمالي. وقدم مهاراته العظيمة في الموسيقى والفنون لخدمة الجميع في قرطبة، أكبر المراكز التجارية والثقافية والفنية في أوروبا. يعد زرياب أحد الأمثلة التي كسبت الشهرة في الأندلس بذوقه البديع وروحه الفنية علاوة على كونه موسيقياً موهوباً.[187]



الموسيقار الشهير زرياب الذي عاش بين عامي 789-857 ميلادي

ولا بد من الإشارة إلى أن نمط الموسيقى الأندلسي قد أثر في الموسيقى الأوروبية وخاصة في نمط «تروبادور». ظهرت موسيقى تروبادور في منتصف القرن الحادي عشر في إيطاليا

وإسبانيا، لتصل إلى ذروة انتشارها خلال فترة قصيرة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وتختلف الروايات حول مصدر هذا النمط الموسيقي الذي ما زال حياً حتى اليوم في إسبانيا. تقول إحدى الروايات أن أصل كلمة «تروبادور» مشتق من فعل طرب (غناء) باللغة العربية أو كلمة ضرب (خلق إيقاع بالضرب). وبالنظر إلى أسلوب الموسيقي أو إلى الكلمات، يلحظ أن موسيقى التروبادور مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنمط الموسيقى العربية-الإسلامية في الأندلس. كما أن وصول موسيقى التروبادور إلى ذروتها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تزامناً مع أكثر فترات الثقافة الإسلامية حيوية في الأندلس يوحي بأن الأمر ليس مجرد صدفة تاريخية.[188]



موسيقيون مسيحيون ومسلمون يعزفون العود؛ مخطوطة لاس كانتيجاس دي سانتا ماريا التي أعدت بأمر من الملك ألفونسو (ويكيميديا كومنز).

التعايش

لم يكن التاريخ السياسي المضطرب للدول الإسلامية الأندلسية عائقاً أمام ظهور تجربة حضارية وثقافة غنية متعددة الأديان. على العكس، يمكن القول أن التنافس السلمي بين القوى

السياسية المختلفة ساهم في تطوير الثقافة. فعلى الرغم من الاختلافات الدينية والتوترات الثقافية، يطلق على هذه التجربة الدينية والحضارية التي نتجت بإسهامات المسلمين واليهود والمسيحيين اسم «التعايش». فالتعايش يعني تجربة «العيش معاً». وأساس هذه التجربة هي خلقها لأرضية للتنافس بين الاختلافات في النواحي الدينية والثقافية القوية سعياً



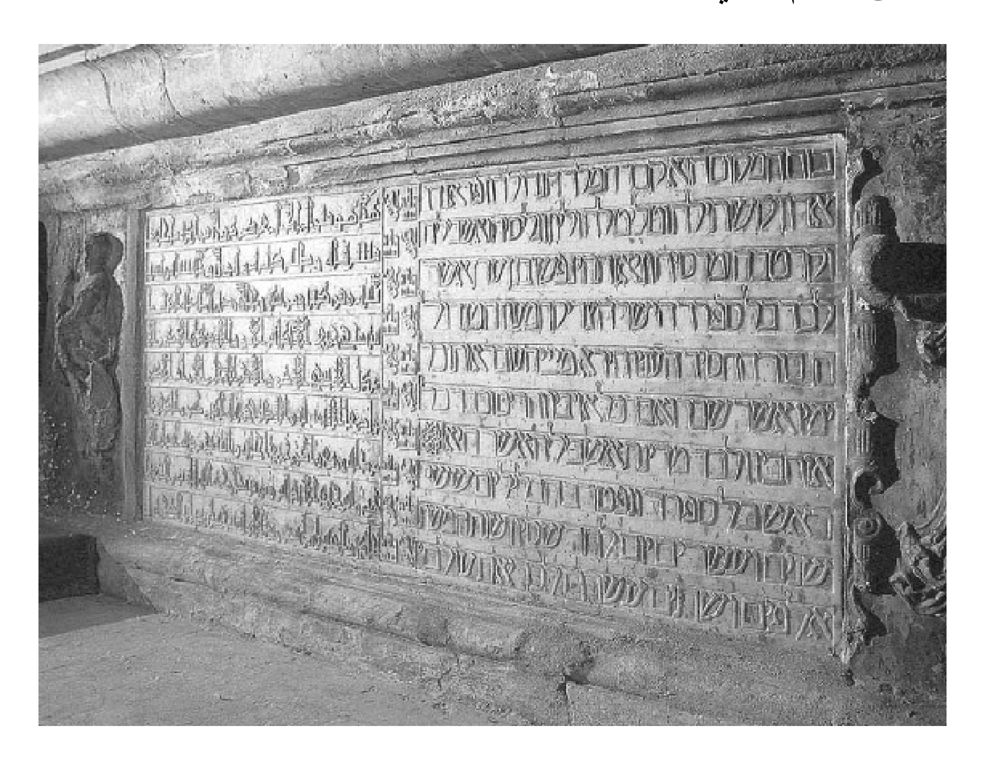
تمثال موسى ابن ميمون في قرطبة.

للأفضل. إن هذا المصطلح الذي استخدمه عالم اللغة الإسباني أميريكو كاسترو لأول مرة عام 1940، لوصف فترة خاصة في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى وأيضا في العلاقات الإسلامية-المسيحية، ينتقد من قبل بعض المؤرخين على اعتباره «أسطورة ليبرالية».[189]

النص العربي: هذه مقبرة الملك السيد فيرديناند سيد قشتالة وطليطلة وليون وغاليسيا وإشبيليا وقرطبة ومرسية وخاين، رضي الله عنه؛ حاكم إسبانيا كلها، الأصدق وصاحب الكلمة الحقة، الأكثر صبراً وعدلاً، الشجاع، الرحيم، النبيل، المتسامح، ذو البصيرة، الأكثر تواضعاً، الأقرب للإله ولكن من يخدمه. توفي هنا مساء الجمعة (رحمه الإله) ورُفع إلى الإله. شرّف أصدقاءه واعزّهم. تسلّم مدينة إشبيليا عاصمة إسبانيا وخيب آمال الأعداء. توفى في 20 ربيع الأول عام 650 هجرياً.

ترجمة النص العبري: هذا المكان هو قبر الملك السيد فيرديناند الذي حكم إسبانيا كلها الشريف، الصادق، الصابر، القوي، المتدين، المتسامح، الذي يخاف الإله وخدمه طوال عمره، الذي

فرق أعدائه وقضى عليهم، الذي



واجهة مقبرة فيرديناند الثالث

مدح أصدقائه وشرفهم، وسيطر على مدينة إشبيليا عاصمة إسبانيا والتي توفى فيها يوم 22 من شهر سيوان في السنة 5012 من بداية العالم. سيد مدن قشتالة وطليطلة وليون وغاليسيا وإشبيليا وقرطبة ومرسية وخاين.

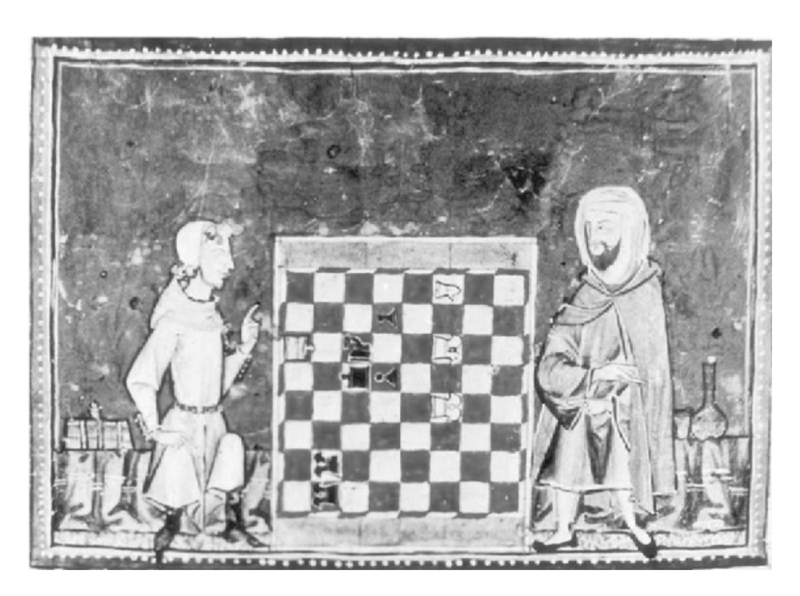
إن التعايش المشار إليه هنا هو أحد النماذج الهامة لتجربة التعايش المشترك والتي تعتمد على تعدد الثقافات. ففي مدينة طليطلة جوامع وكنائس ومعابد، وأتباع هذه الأديان يعيشون في حالة تبادل فكري في مجالات الفلسفة والعلم وأيضا التجارة والدبلوماسية. وتمتع اليهود خاصة بحرية كبيرة في الأراضي التي يحكمها المسلمون. فمع تميزهم في مجالات التجارة والعلم واللغة والدبلوماسية، كونوا جسراً للتواصل بين المسلمين من جهة والإسبان والأوروبيين الآخرين. وكانت اللغة العربية اللغة التي كتب بها العديد من المفكرين اليهود. حيث كتب العديد من المفكرين اليهود من أمثال ابن ميمون أعمالهم باللغة العربية أولاً ثم بالعبرية.

كما كان للتنقل بين اللغات المستخدمة في الأندلس قصص مثيرة في الكثير من المجالات. مثلاً، توجد لوحة كتبت باللغة اللاتينية والعبرية والعربية والإسبانية عند قبر فيرديناند الثالث المتوفى عام 1252. وانعكس التنقل بين الثقافات واللغات والأشكال الجمالية على ثقافة العامة. ومثلاً، كتب باللغة اللاتينية على حجر مقبرة أحد المسيحيين يدعى ميغيل سيموني المتوفى عام 1156: «باسم ربنا عيسى المسيح. هذا قبر ميغيل سيموني وقد توفى في 4 نوفمبر 1191 (1156 ميلادياً)». النظرة الأولى قد توحي بأن هذا مجرد نص لاتيني عادي. إلا أن الغريب هو العبارة المكتوبة بجواره باللغة العربية: «باسم الله الرحمن الرحيم. ارتحل ميكائيل سيمون عن دنيانا إلى الآخرة برحمة الله في 4 نوفمبر 1194 (1156 ميلادياً)».[190] يظهر هذا التداخل في أحجار المقابر أيضا في صور المسلمين والمسيحيين الذين يلعبون الشطرنج أو يعزفون الموسيقى معاً.

كانت المجتمعات المختلفة في الأندلس تؤمن بقدرتها على التعايش مع الآخرين مع المحافظة على هويتها. وهكذا فإن التعايش لم يكن تجربة يوتوبيا ليبرالية تقضي على الهويات والانتماءات الدينية والاجتماعية. على العكس فإن نجاح تجربة الأندلس هو تمكنها من إنشاء ثقافة مشتركة محافظة على الاختلافات. فلم يكن أحد مجبراً على التخلي عن هويته أو دينه أو ثقافته أو لغته من أجل التعايش. على العكس تماماً يمكننا القول انهم كتبوا بثقة كبيرة وهم يعبرون عن هوياتهم. غير أن هذه الهويات لم تمنع الانفتاح على التبادلات والتفاعلات في مجالات العلم والفن والفلسفة والتجارة وغيرها.

كان ابن فيرديناند، ألفونسو العاشر، رائداً بمبادرته فيما يعرف «بمدرسة طليطلة للترجمة» في مدينة طليطلة. حيث أثرت الترجمات التي قامت بها المدرسة من اللغة العربية إلى اللاتينية بشكل مباشر في تشكيل فكر العصور الوسطى وعصر النهضة. شملت الترجمات في هذه الفترة أعمالاً بارزة في الفكر اليوناني الكلاسيكي والفلسفة الإسلامية. حيث فُقدت الأعمال اليونانية للفلاسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو في العصور الوسطى، ولم يبقَ سوى نسخها المترجمة للعربية. لذا كان لترجمة هذه الأعمال من العربية إلى اللاتينية في الأندلس الفضل في تمكين الأوروبيين من إعادة اكتشاف العلوم والفلسفة اليونانية من جديد. وفي القرن الثاني عشر والثالث عشر، اشتهرت أعمال الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة، وانتشرت وتم مناقشتها وتدريسها. وكان للقرطبي ابن رشد تأثير كبير في أوروبا، حتى أنه كان سبباً لميلاد تيار فلسفي يدعى «الحركة الرشدية اللاتينية»، قبل أن تقوم الكنيسة الكاثوليكية بحظره فيما بعد. وقد

عمل المترجمون والفلاسفة والكلاميون والأدباء والعلماء والفنانون المسلمون والمسيحيون واليهود معاً، في وسط فكري حر ومزدهر في الأندلس، واستطاعوا إنتاج أعمال ثقافية وحضارية كبيرة. وغيرت الأعمال والترجمات المقدمة في الرياضيات والفلك والطب والكمياء وتاريخ الطبيعة والجغرافيا والأدب والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والتاريخ وغيرها من المجالات ملامح الفكر والتاريخ الثقافي الأوروبي. وتسببت ترجمات هذه الفترة من العربية إلى اللغات الأوروبية بظهور تيارات فكرية جديدة في أوروبا، ورفعت من سقف المناقشات الفلسفية واللاهوتية.



كانت لعبة الشطرنج إحدى الابتكارات التي نقلها الصليبيون من العالم الإسلامي إلى أوروبا.
لوحة تصور رجلاً مسلماً وآخر أوروبي وهما يلعبان الشطرنج.

هاسكينز، الذي أشرنا إليه سابقاً، كان مهتماً بدراسة تأثيرات الترجمة، وأطلق على هذه الفترة من تاريخ أوروبا «عصر نهضة القرن الثاني عشر».[191] أكد هاسكينز على نقطتين في بحثه. أولاهما، أنه لابد من تأريخ عصر النهضة إلى ما قبل القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لأن الثقافة الإنسانية التي ظهرت في هذه الفترة شكلت أولى بذور هوية عصر النهضة الكلاسيكي. وثانياً، أن عصر نهضة القرن الثاني عشر، والذي يعد بداية عصر النهضة الكبير في أوروبا، قد تأثر بشكل كبير بالثقافة والحضارة الإسلامية. لأن الترجمات التي ارتكزت عليها أوروبا في هذه الفترة لم تكن ترجمات عن اليونانية بل عن العربية إلى اللغات الأوروبية. أي أن الحركات العلمية والفلسفية التي بدأت بالتبلور في أوروبا كانت ترتكز على أعمال الفلاسفة والعلماء المسلمين، أكثر

من أعمال فلاسفة اليونان القديمة. وفي الإطار ذاته يشير مينوكال إلى أن فضل الثقافة والحضارة الإسلامية على أوروبا هو أعمق بكثير مما يُعتقد بشكل عام.[192]

وبالنظر إلى تأثير الترجمات في الأندلس على العالم المسيحي في العصور الوسطى، يسهل علينا فهم وتحليل التناقض في النظرة الأوروبية للإسلام، والتي أشرنا إليها سابقاً. فأوروبا العصور الوسطى التي اعتبرت الإسلام منافساً وخصماً، ورفضته بناء على جدليّاتها الدينية والسياسية، قد قبلت الإسلام فكراً وثقافة، ورأت فيه تحدياً ثقافياً وإرثاً كبيراً. حتى أن اتهام البابا للحركة الرشدية اللاتينية بالهرطقة لا يغير من هذه الحقيقة؛ لأن تأثير الفكر الإسلامي استمر في العديد من المجالات الأخرى وبصور متعددة. خاصة وأن محاولة المفكرين المدرسيين لإعادة النظر في التراث الفلسفي لأفلاطون وأرسطو، لم يكن ليتم من دون استخدامهم للتوليفات والصيغ والجدليات التي حاول المفكرون المسلمون أنشائها من قبل. كان تركيز المفكرين اليهود والمسيحيين والمسلمين منصباً على محاولة تكوين نظام فلسفي-ميتافيزيقي يناسب اعتقادات الأديان الإبراهيمية المعتمدة على الإيمان بالإله الواحد وفكرة الخلق. لأن قبول العقل للمعتقدات بيقين، يعني بالنسبة للمؤمنين اطمئنان القلب في نفس الوقت. لذلك اتخذت أقطاب التفكير المختلفة في العصور الوسطى مبادرات لاهوتية



تمثال ابن رشد في قرطبة.

خاصة بها من أجل الوصول لهذه التوليفة. ولم يكن من الممكن للمفكرين اليهود أو المسيحيين تجاهل إسهامات علماء الكلام والفلاسفة المسلمين بهذا الصدد. ويمكن أن نرى أصداء ذلك في أعمال توما الأكويني (1225-1274) مؤسس اللاهوتية المسيحية الكلاسيكية، وفلاسفة مهمين مثل روجر باكون وألبيرتوس ماغنوس (1208-1280) وسيجر دي برابنت (1240-1294) أحد أشد اتباع ابن رشد في أوروبا وحتى في أعمال رامون لول (1235-1316) المعروف بنداءاته التبشيرية ضد المسلمين. بالتالي كانت الأندلس إحدى أهم محطات هذا التفاعل.

فئات ثلاث: مورسكيون، مدجنون، ومستعربون

عند الحديث عن الأندلس، لا بد من الإشارة إلى ثلاث فئات يشار إليها، بإسم المورسكيون والمدجنون والمستعربون. مورسكيون؛ هي كلمة مشتقة من كلمات «Moor أو Maur أو Moro» وكانت تستخدم للإشارة إلى المسلمين الذين هاجروا من شمال أفريقيا إلى جنوب اسبانيا وعاشوا في الأندلس. استخدم الرومان كلمة «موروس» للإشارة للأفارقة، واستمرت هذه الكلمة كاسم لدول مثل موريتانيا والمغرب (موروكو). وهكذا يمكننا القول إن كلمة مورسيكو يُقصد بها «القادمون من موريتانيا أو المغرب». وبعد إخراج المسلمين واليهود من جنوب أوروبا عنوة عام 1492، يطلق اليوم اسم مورسيكو على المسلمين الباقين في إسبانيا بشكل عام. وبالأضافة إلى المسلمين العرب والبربر القادمين من شمال أفريقيا؛ أطلق لفظ مورسيكو على الإسبان واللاتينيين الذين دخلوا الاسلام (ويلقبهم المسلمون بالمولدين). ولابد من الوقوف على هذه النقطة بشكل خاص؛ لأن المسلمين الأوروبيين أحفاد الونداليين والقوط والهيسبانين واللاتينيين الوثنيين قد لعبوا دوراً مركزياً في تشكل الحضارة الإسلامية الأندلسية. كما أن اعتبار مسلمي الأندلس مجرد قبائل مهاجرة قدمت من خارج أوروبا هو تجاهل للحقائق التاريخية. لأن انتشار الإسلام في جنوب إسبانيا، لم يعتمد فقط على الهجرة والفتوحات، ولكنه حدث تدريجيا مع دخول الناس في الإسلام، مثلما كان الحال في بلاد الرافدين والأناضول والبلقان وشمال أفريقيا والهند وغيرها من المناطق.

أما «المدجنون»[193]، فهو اسم أطلق على المسلمين الذين عاشوا في جنوب أوروبا تحت حكم الممالك المسيحية بدءاً من القرن التاسع والعاشر. إن اختيار المدجنين البقاء تحت الإدارة المسيحية بدلاً من الهجرة إلى مناطق إسلامية أمر مثير للتساؤل. لا شك بأن سياسيات التسامح لبعض الحكام

المسيحيين كانت تشجع على اتخاذ قرار من هذا النوع. إلا أن هذه السياسات تغيرت جذرياً في وقت لاحق مع ضعف قوة المسلمين السياسية في الأندلس، ليجد السكان المسلمون أنفسهم أمام واحد من خيارين لا ثالث لهما، إما التنصّر أو الهجرة، وإلا كان الموت مصيرهم. خاصة مع بدايات القرن الرابع عشر والخامس عشر، التي شهدت خنقاً لحريات المسلمين المدجنين ومنعهم من ممارسة عباداتهم والضغط عليهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إذ ضغطت الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين المحليون على ملوك قشتالة وآرغون بالأخص لتنصير المدجنين. إلا أن الملوك المدركين لأهمية السكان المسلمين في الحياة الاقتصادية في مدنهم عملوا على تجاهل هذا النداء بشكل عام. في المقابل استمرت فعاليات التبشير العنيفة ضد المدجنين في أماكن مثل آرغون وطليطلة وغرناطة. وبعد عام 1492، وما تلاه من عمليات طرد جماعي ومذابح وتنصير، تم القضاء على المدجنين، ولقوا نفس المصير الذي راح إليه المورسكيون.[194]

وأخيراً، تشير كلمة مستعرب إلى الأوروبيين المتأثرين بالثقافة العربية-الإسلامية. دخلت كلمة Mozarab إلى الإسبانية من كلمة مستعرب باللغة العربية، واستخدمها الأوروبيون للتقليل من شأن أصحابها والاستهزاء بهم إلى حد ما. لم يطبق الحكام المسلمون سياسة الأسلمة بالإجبار في الأندلس أو في غيرها من الأراضي الإسلامية، وأعطوا اليهود والمسيحيين الأمان باعتبارهم من أهل الكتاب. بل إن اليهود والجماعات المسيحية المختلفة حافظوا على دينهم ومارسوا طقوسهم بحرية. وهكذا حافظ المستعربون المسيحيون على دينهم؛ ولكنهم في الوقت نفسه تأثروا بشكل عميق بالثقافة الأندلسية-الإسلامية من حيث فصاحتهم في الحديث باللغة العربية، أكلهم ومشربهم، وأسلوب زينتهم وملابسهم، وآدابهم العامة ونظام بيوتهم. بالإضافة لذلك كان هناك تبادل ثقافي هام في الأعمال اليدوية والمعمار والموسيقى. وعلى الرغم من التنافس الديني والتوترات السياسية، تقبل المسيحيون الحضارة الإسلامية الأندلسية التي كانت تعتبر «الثقافة العليا». ومن الأمثلة على ذلك، وجود كتابات عربية بالخط الكوفي على العملات الفضية المعروفة باسم «طري» المستخدمة بشكل واسع في جنوب أوروبا وسواحل البحر الأبيض المتوسط في القرنين التاسع والعاشر. في الحقيقة لم يكن المكتوب على «الطري» كتابات عربية بل زخارف تزيينية صممت لتحاكي الخطوط العربية. وتظهر أمثلة أخرى على المحاكات في المنمنمات التي صنعها الأوروبيون لتصوير رموز مسيحية وزخرفة الفخار والأقمشة. ولعب المستعربون دوراً هاماً بين العالم الإسلامي والمسيحي؛ وكلفوا بمهمات متعددة، وكان منهم المترجمون والرسل والدبلوماسيون والوسطاء.[195]

ومن الشخصيات اللافتة في هذه الفترة رودريجو دياز دي فيفار ولقبه «إل سيد» (Al Cid) والذي يعتبر أحد أساطير أوروبا، حيث رويت عنه الكثير من القصص والخرافات في الفترات المتعاقبة. قدم إل سيد دعماً كبيراً لألفونسو في الاستيلاء على طليطلة، وهو ما جعله بمثابة بطل عسكري في أوروبا. ولكن حكاية إل سيد لا تنتهي هنا. حيث كان «إل سيد» يغير حلفه أكثر من مرة ويقوم بمساومات هنا وهناك، ويحارب أحياناً إلى جانب المسلمين ضد المسيحين. حتى أنه سيطر لوحده على بلنسيه عام 1094 وبقي حاكماً للمدينة حتى وفاته عام 1099. الغريب انه في القرون اللاحقة، تم التناسي والتغاضي عن السلوك السياسي الذرائعي لـ «إل سيد»، ليذكر كبطل شجاع حارب ضد المسلمين. ووفقاً للأسطورة كانت أخر حروب إل سيد ضد المسلمين، حيث خرج من قبره وهاجم صفوف العدو ببسالة. «إل سيد» الذي جاء اسمه من الكلمة العربية «السيد»، كان يعتبر أولى النماذج للفرسان الصليبيين قبل بدء الحملات الصليبية. وأصبح إل سيد موضوعاً للعديد من الأعمال الأدبية والمسرحيات والأفلام في العصر الحديث.[196]

سقوط الأندلس بداية المأساة

يبرز عام 1492 كأحد نقاط التقاطع الهامة في تاريخ الإسلام وأوروبا. ففي هذا العام تم طرد المسلمين واليهود المقيمين في إسبانيا، إلى خارج أوروبا. ومع انتهاء جيوش الملك الإسباني فرديناند والملكة إيزابيلا من الحملة التي أسموها «إعادة الفتح» والتي نشير إليها هنا بسقوط الأندلس، تم الإجهاز على تاريخ الإسلام في أوروبا وعلى تجربة التعايش المشترك الأكثر شمولاً في تاريخ أوروبا. هذا القدر المشترك الذي واجهه المسلمون واليهود في اسبانيا أخذ بالتدهور منذ منتصف القرن الثالث عشر. وأصدر مجلس لاتران المنعقد عام 1215 قراراً بإلزام اليهود بلبس إشارة صفراء تدعى «روتا» لتمييزهم في المجتمع. وكانوا يؤمنون بقيام اليهود بجرائم جماعية متعددة، منها على سبيل المثال؛ التعامل بالربا بفوائد فاحشة، وتسميم منابع المياه لجلب الأمراض السارية، وقتل أطفال المسيحيين، وتغميس دمائهم بخبز «ايستردا»، وسرقة ونهب البيوت.[197] ومع أن هذه النظرة المعادية للسامية كانت ترجع في أصولها إلى عصر نشوء المسيحية، إلا أنها تحولت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى سياسة إقصاء وضغط منظم في شبه الجزيرة الإيبيرية. وبحلول عام 1492، كانت الحملات قد تصاعدت على الصعد السياسية والفكرية والدينية،

وأصبحت الأرضية جاهزة للمرحلة التالية؛ السقوط. ومع تصاعد وتيرة الاتفاقيات السياسية والخطب والأحكام الدينية والرسائل والمناظرات والتقارير في منتصف القرن الخامس عشر، أعيد إحياء الخطاب المعادي للإسلام واليهودية، وأرسلت حملة صليبية على مستوى ضيق إلى شبه الجزيرة الإيبيرية.[198] وبهذا انتهى تاريخ مساعي التعايش التي أبداها المسلمون واليهود والمسيحيون معا على مدار أكثر من خمسة عصور. ولا مبالغة في اعتبار هذا التاريخ تاريخ الإجهاز على الأجواء الحضارية متعددة الثقافات والأديان في أوروبا.

وقد عانى الموريسكيون الأمرين مع اضطرارهم للهجرة من الأندلس في مرحلة سقوطها. فقد اضطروا للرحيل عن بيوتهم ومساكنهم وحاراتهم ومدنهم ومساجدهم وحدائقهم التي اعتادوها. أما الذين لم يهاجروا أو لم يستطيعوا الهجرة لسبب من الأسباب، فقد اضطروا لاعتناق المسيحية. وأطلق على الذين تظاهروا باعتناق المسيحية لقب «المسيحيون الجدد». واتخذت اجراءات صارمة لصرف الموريسكيين عن الإسلام وإدخالهم في المسيحية. وتم اغلاق المسالخ والملاحم التي تمارس ذبح اللحوم على الطريقة الإسلامية. وتم حظر المظاهر والعبادات الإسلامية، وبالأخص الصلاة والصيام، وحظر الأسماء العربية ومنع ارتداء النساء للملابس الإسلامية، ومنع ختان الذكور، وحظر على الناس اقتناء المصاحف أو الكتب المكتوبة بالعربية، وغيرها. وكانت أشد العقوبات تنزل على كل من مارس أياً من هذه الممنوعات، أو نظف بيته يوم الجمعة، أو تلفظ بكلمة «الله» أو «محمد»، ويتم سوقه إلى محاكم التفتيش. ويروى أن المدانين في هذه المحاكم كانوا يعاقبون بالجزاءات المالية، أو مصادرة الأموال والممتلكات، أو النفي، إو الاستعباد، أو الحرق أحياء.[199]

ولم يكن اليهود أوفر حظاً من المسلمين، فقد اضطروا أيضاً إلى الجلاء عن الأندلس بشكل جماعي. وكان من بينهم من حاول كالموريسكيين الهرب إلى مناطق أخرى في أوروبا، قبل أن يستقر بهم الحال إلى تونس والجزائر، ومنها إلى سلانيك. وكانت السياسة التي اتبعتها الدولة العثمانية لتوطين يهود السفارديم الإسبان في سلانيك من النقاط الهامة في تاريخ المدينة وتاريخ العلاقات اليهودية العثمانية. فسرعان ما أصبح اليهود القادمون إلى المدينة من أرباب التجارة والصناعة والثقافة. وقد أشار الرحالة أوليا شلبي الذي زار سلانيك عام 1667-1668 إلى المجتمع اليهودي المقيم في المدينة وكأنه يتحدث عن مجتمع عاش فيها منذ مئات السنين. ولقي اليهود السفارديم الذين ساهموا في إحياء المدينة اقتصادياً وثقافياً، احتراماً ومعاملة على أنهم مواطنون للدولة العثمانية. وساهموا فيها من خلال خبراتهم وعلاقاتهم التي اكتسبوها في حوض البحر

المتوسط، وتعدد لغاتهم، ومبادراتهم التجارية. وأصبحت الأندلس بالنسبة لهم حلماً بعيد المنال. بينما قدمت لهم سلانيك واسطنبول والجغرافيا الممتدة شرقاً فرصة حياة جديدة وفرصاً تجارية وثقافية متعددة.[200]

لكن القصة لم تكن لتنتهي بالنسبة لمسلمي ويهود الأندلس عام 1495. فقد واصل الوجود الإسلامي المتصاعد في جنوب إسبانيا محاولاته للصمود حتى عام 1609. فقد كان مسلمو الأندلس عام 1492 أمام ثلاثة خيارات؛ إما الهجرة، أو اعتناق المسيحية عنوة، أو الموت. وقد واجه المسلمون هذه الخيارات بصور شتى حتى عام 1609. وقد نجى من استطاع منهم الهرب إلى المغرب أو الجزائر أو تونس أو فرنسا، تاركاً خلفه كل ممتلكاته. وبعد الكثير من التجهيزات، ثار عصيان مدني عام 1568، واستمر لما يزيد عن العام، قبل أن يتم إخباته والقضاء عليه بشكل دموي عام 1570. وتشير التقديرات إلى أنه قد تم تهجير قرابة الخمسمائة ألف موريسكي من الأندلس بين عامي 1609 - 1614، من بينهم قرابة المئة ألف هجروا إلى تونس والجزائر، باعتبارهم «العدو الداخلي».[201] إلا أن الحكام الإسبان عملوا على عرقلة عمليات الهجرة بين الحين والآخر، لتخفيف وطأة الضرر الاقتصادي والاجتماعي الناجم عن تفريغ غرب أوروبا بشكل مفاجئ من السكان المسلمين الذين يبلغ تعدادهم قرابة النصف مليون. وتعرض جزء كبير من المهاجرين المسلمين في طريق هجرتهم لهجمات قطاع الطرق، ما أودى بحياتهم. وكان للمسلمين الذي آثروا البقاء في أراضيهم بعد عام 1492 خياران اثنان؛ إما المقاومة أو تغيير دينهم.[202]

ومن الثابت أن الموريسكيين أرسلوا عام 1496 لأول مرة رسولاً هو قاضي غرناطة ابن الأزرقي، إلى المماليك، طلباً للعون. وإذا ما أخذنا في الحسبان سقوط دولة المماليك في عام 1517، اي بعد عشرين عاماً فقط من وصول رسول غرناطة إلى مصر، يسهل علينا إلى حد ما تفهم عدم تدخل المماليك بشكل إيجابي لنصرة الأندلس. إلا أن اللافت للنظر هو مسارعة الملك الإسباني لإرسال رسول كاثوليكي إلى المماليك يدعى بيتر مارتر، بعد توارد الأخبار عن ارسال الموريسكيين رسولاً إلى مصر، وذلك حرصاً منه على عدم تدهور العلاقات مع المماليك. حيث قام بيتر بإيصال وجهة النظر الإسبانية، مشيراً إلى أن «الموريسكيين دخلوا المسيحية طواعية وبإرادتهم»، وأنه «تتم معاقبة المخالفين وخالقي الفوضى بالشكل المناسب». كما أشار بيتر إلى التفوق العسكري للمملكة الإسبانية وحلفائها في منطقة البحر الأبيض المتوسط، بأسلوب تهديد مبطن للسلطان المملوكي. لكن ما الهدف من هذا التهديد ما دام المماليك لم يتحركوا للاستجابة لطلب الموريسكيين؟! من الصعب

الجزم بالإجابة على هذا السؤال. لكن الثابت أن الدولة المملوكية كانت قد دخلت في ذلك الوقت عصر الانهيار. وبهذا انقطع أمل الموركسيين في مصر.

العلاقات الأندلسية - العثمانية

يشار إلى أن الموركسيين أرسلوا العديد من الرسل إلى أسطنبول أيضاً في هذه الفترة. حيث يعود تاريخ أول طلب للنجدة أرسله الموركسيون إلى أراضي المسلمين إلى عام 1487. حيث وقف أول رسول موركسي بين يدي السلطان العثماني بايزيد الثاني (1481-1512)، ليعبر له عن المعاناة والصعوبات التي يواجهها الموركسيون في اسبانيا، وذلك قبل خمس سنوات من سقوط غرناطة بيد الجيوش الإسبانية. وقرأ الرسول على السلطان مرثية الشاعر الأندلسي ابو البقاء الرندي (المتوفى عام 1285)، واصفاً سوء الأحوال في الأندلس. حيث كتب الرندي قصيدته واصفاً فيها تدهور الأوضاع في مدن قرطبة واشبيلية وجيان، منذ عام 1220. وتعقد القصيدة مقارنة محزنة بين سنوات الازدهار والرخاء في الأندلس، وبين السنوات التي عاصرها الشاعر:

دهى الجزيرة أمرٌ لا عزاءَ له — هوى له أُحدٌ وانهدْ ثهلانُ

أصابها العينُ في الإسلام فامتحنتْ — حتى خَلت منه أقطارٌ وبُلدانُ

فاسأل بلنسيةً ما شأنُ مُرسيةً — وأينَ شاطبةٌ أمْ أينَ جَيَّانُ

وأين قُرطبة دارُ العلوم فكم — من عالمٍ قد سما فيها له شانُ

وأين حْمص وما تحويه من نزهٍ — ونهرهُا العَذبُ فياضٌ وملآنُ

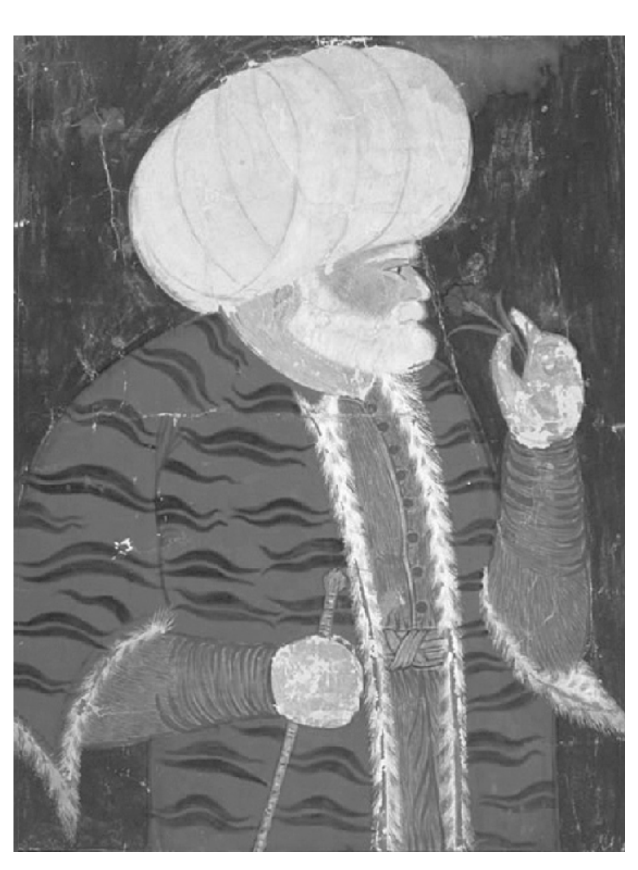
وعلى الرغم من أن هذه القصيدة كتبت قبل ما يقارب العصرين والنصف من سقوط الأندلس، إلا أنها كانت تنبئ وتحذر من هذا الخطر الداهم. وقد وقف الرسول بين يدي السلطان بايزيد الثاني وأشار إلى معاناة أهل الأندلس تالياً عليه هذه القصيدة وراجياً المساعدة والنجدة. (للاطلاع على النص الكامل، انظر الملحق الاول)

وقد استمرت المراسلات وتبادل الرسل بين اسطنبول والموريسكيين حتى بدايات القرن السابع عشر، وفترة حكم السلطان القانوني. وكان الرسل الموريسكيون يردون على ادعاءات بيتر أمام المماليك. حيث أشار الرسول بقوله: «يقولون إننا تركنا ديننا ودخلنا المسيحية رغبة منا وطواعية. نقسم بالله أننا لم نتخلى عن ديننا. ولم نقل ما قُلناه إلا خشية على أرواحنا. فالرسول محمد نبينا والإسلام ديننا».[203] وفي محاولة أخيرة، طلب الرسول الموريسكي من السلطان العثماني طلباً لم يكن له مثيل من قبل. حيث طلب منه تشكيل ضغط دبلوماسي على المملكة الإسبانية من خلال معاملة الرعايا المسيحيين في الدولة العثمانية بما يشابه المعاملة التي تلقاها الموريسكيون تحت الإدارة الإسبانية. وكان يأمل في أن يردع هذا الضغط الملك الإسباني ويكفه عن الإجراءات القمعية. وقد تم التعبير عن هذا الطلب ووصف الإجراءات القمعية التي تعرض لها الموريسكيون في قصيدة كتبت بالعربية يتوقع أنها أرسلت إلى السلطان بايزيد الثاني. (للاطلاع على النص الكامل، انظر الملحق الثاني) إلا أن نظام الدولة العثمانية الخاص بالرعايا غير المسلمين وأهل الذمة لم يكن يسمح بتطبيق هذا النوع من الإجراءات. ولم يكن من الممكن معاملة المسيحيين كرهائن، كونهم من رعايا الدولة أصلاً. ومن جانب آخر، كان العثمانيون بحاجة إلى مئة عام أخرى قبل أن يصبحوا قوة ذات نفوذ في البحر المتوسط. كما أن حادثة جيم سلطان، التي سنشير إليها لاحقاً، والخلافات بين العثمانيين والمماليك قد قيدت وقللت من فرص السلطان بايزيد. إلا أن بايزيد أرسل إلى ملك وملكة قشتالية، ودعاهما إلى التراجع عن السياسات القمعية والاضطهادية الممارسة على المسلمين في الأندلس.[204]

إلا أن الملك لم يستجب لدعوة السلطان بايزيد الثاني، فأرسل السلطان تعزيزات إلى الموريسكيين، بقيادة البحارة كمال ريس، وذلك عام 1505. وبذلك هاجم كمال ريس سواحل إسبانيا، واستطاع تخليص بعض المسلمين الأندلسيين وإرسالهم إلى شمال افريقيا واسطنبول.[205] فيما تمت عملية الإجلاء الكبيرة على يد قبطان داريا بارباروس خير الدين باشا. فقد استطاع خير الدين باشا و أخوه أوروش ريس من فرض سيطرتهما على مناطق واسعة من البحر الأبيض المتوسط وصولاً إلى سواحل إيطاليا. وقد استطاع الأخوان المتمتعان بدعم من السلطان سليم الاول (1512-1520) فتح الجزائر التي كانت خاضعة لسلطة اسبانيا. وأعلن أوروش ريس إقامة إمارة في الجزائر. وبعد وفاة أوروش ريس في معركة تليسمان عام 1518، طلب خير الدين الانضمام للحماية العثمانية. وقد وافق السلطان سليم الاول على هذا الطلب حالاً وأرسل على الفور ألفين جندياً إلى خير الدين. وبعد

أن قويت بذلك شوكة خير الدين، تمكن من شن الحملات على السواحل الإسبانية، وأمَّن وصول الآلاف من الموركسيين إلى الجزائر والأراضي العثمانية.

وتشير التخمينات إلى أن ما يقارب المئة ألف من الموريسكيين قد تم إجلاؤهم من الأندلس إلى شمال إفريقيا والأراضي العثمانية، خلال فترة الإجلاء التي امتدت منذ عصر السلطان سليم الاول وحتى السلطان القانوني. ولا بد من الإشارة إلى عظم هذه الأعداد، إذا ما قورنت بالتعداد السكاني في تلك الفترة. ولا بد من الإشادة بالدور الذي لعبه يد بارباروس خير الدين باشا، الذي اختير ليكون قبطان داريا في عصر القانوني، عام 1534.[206]



لوحة خير الدين بارباروس باشا لنيغاري

ومع أن انتقال خير الدين باشا من الجزائر إلى اسطنبول كان نقطة مفصلية في تاريخ البحرية العثمانية، إلا أن هذه الخطوة كانت تعني فقدان المسلمين في الأندلس للحامية الأهم بالنسبة لهم. وقد تم التعبير عن هذا القلق في رسالة استرحام يعتقد أنها أرسلت من قبل الموريسكيين المقيمين

في الجزائر إلى السلطان القانوني. وقد أشارت الرسالة إلى المعاناة التي يعيشها ثلاثمئة وخمسون ألفاً من المسلمين في اسبانيا، والأفضال التي حققها خير الدين باشا في الجزائر. وورد في الرسالة: «طلبنا العون من وزيركم خير الدين باشا فمد لنا يد العون. وبفضله تخلص الكثير من المسلمين من أيدي الكفار واستقروا في ديار الإسلام». وفي نهاية الرسالة طلب الموريسكيون من السلطان القانوني إعادة إرسال خير الدين باشا إلى الجزائر مرة أخرى.[207]

لم يستجب القانوني لهذا الطلب. لكنه في الوقت نفسه عزز علاقاته مع فرنسا ومارس سياسة الضغط على اسبانيا بشكل فعال. كما أرسل شخصيات هامة من البحرية العثمانية إلى سواحل اسبانيا، كان من بينهم الريس تورغوت، والريس بيالي، والريس صالح. ويمكن القول أن سياساته هذه قد خففت أزمة مسلمي الأندلس ولو بشكل جزئي.

وثمة علامات مهمة تشير إلى مساعدة العثمانيين للمورسكيين في عصيانهم المدني عام 1568، على الرغم من صعوبة التوثق من دقتها. فقد عبر الفرمان الصادر عن الملك الإسباني عام 1567 عن نوع جديد من سياسات الضغط والقمع الممارس على المورسكيين. وبموجب الفرمان اتخذ قرار بإسكان عوائل مسيحية في المدن التي يسكنها المورسكيون، والسماح لهم بدخول وتفتيش بيوت المسلمين في أي وقت شاؤوا، وعزل الأطفال المسلمين دون سن الحادية عشر عن أسرهم، وإدخالهم مدارس تابعة للكنيسة، وحظر استخدام اللغة العربية بشكل قاطع، وإجبار المسلمات على خلع الملابس الإسلامية، واجبارهم على ارتداء ملابس النساء المسيحيات، وحظر استخدام الموسيقى الأندلسية في الأعراس والاحتفالات. وكان الهدف من العصيان المدني خلق متنفس للمسلمين المورسكيين على قد الإمكان، في وقت كانوا فيه على وشك الفناء. وتشير روايات مهمة إلى مشاركة خير الدين باشا في الجزائر باسم اسطنبول في عملية التجهيز لهذا العصيان. السلطان سليم (الذي حكم بين عامي 1566 - 1574) كان مطلعاً على التطورات، إلا أن سقوط قبرص ذات الأهمية الاستراتيجية في يد الحكم الجنوي في ذلك الوقت، اضطره إلى صرف النظر عن إرسال تعزيزات قوية إلى اسبانيا. وكان الوضع في قبرص يحول بشكل جدي من الناحية العسكرية والتكتيكية دون إرسال قوات إلى اسبانيا. كما أن الهزيمة التي منيت بها القوات العثمانية في معركة ليبانت البحرية عام 1571 بعد ثلاث سنوات من تمرد عام 1568، تشير كذلك إلى أبعاد هذا الخطر.[208]

وكان الإسبان متخوفين من تطور العلاقات بين الأندلس والعثمانيين، فأنزلوا العقوبات المشددة على الموريسكيين الذي ثبت تعاونهم مع العثمانيين. وكانت الأحكام الصادرة عن محاكم التفتيش ومحاولات الإجلاء وإجبار المسلمين على اعتناق المسيحية والسلب والنهب تهدف كلها إلى قطع مسلمي الأندلس عن امتداداتهم خارج اسبانيا بشكل نهائي وقطعي. إلا أن العاصمة العثمانية واصلت تقديم دعمها للأندلس حتى منتصف القرن السابع عشر. وواصل السلطان أحمد الأول إرسال الخطابات إلى ملوك انجلترا وفرنسا والبندقية والمغرب، طالباً منهم مساعدة الراغبين في الهجرة واللجوء إلى الاراضي العثمانية.[209] وكان المهاجرون إلى شمال افريقيا والأراضي العثماينة يعفون من الضرائب، ويعملون في قطاعات البحرية والزراعة. وكانت الفرمانات الصادرة عن السلاطين العثمانيين إلى المغرب وتونس والجزائر تؤكد على ضرورة حماية الموريسكيين، وتجنيبهم التمييز والتفرقة، ومنحهم الفرص في الأعمال التجارية والإدارية في الدولة. وبالخلاصة، فإن الدولة العثمانية لم تستطع - للأسباب المذكورة سابقاً - التدخل عسكرياً بشكل مباشر لحماية الموريسكيين، إلا أنها حرصت بشكل كبير على استخدام ما في جعبتها لتخفيف الضغط الواقع عليهم ودعمهم بعد إجلائهم إلى العالم الإسلامي.

فتوى وهران

كانت الفتوى التي أصدرها الفقيه الجزائري المالكي عبيد الله أحمد المغراوي، للإجابة عن أسئلة الموريسكيين من أهم الوقائع في تلك المرحلة. حيث توجه الموريسكيون الذين كانوا يواجهون تهديد التحول عن دينهم، إلى مفتي وهران للسؤال عن الرأي الشرعي فيما يجب أن يفعلوه دينياً في هذه الظروف. فكانت الفتوى الصادرة عن المغراوي عام 1504، من النصوص الدينية المثيرة للجدل في تاريخ الأندلس وتاريخ الفقه. رجح عموم الفقهاء أن ينتقل المسلمون من المناطق المسماة «بدار الحرب» وهي التي لا يستطيعون ممارسة دينهم وعباداتهم فيها إلى مناطق «دار الإسلام» التي يمكنهم فيها ممارسة الدين بحرية. ويظهر أن بعض الفقهاء كان ينظر نظرة سلبية للموريسكيين ومن قبلهم المسلمين العرب-الإسبان «المدجنين» الذين عاشوا تحت الإدارة المسيحية في مدن مثل أرغون وقشتالة وبلنسيه وصقلية.[210] فمن وجهة نظرهم، كيف لمسلم أن يعيش كمواطن من الدرجة الثانية تحت الإدارة المسيحية، أو يخضع لإدارة غير مسلمة، بينما يمكنه العيش على الأراضي

الإسلامية الواسعة والحرة؟ كان الفقيه الجزائري الونشريسي يرى أن هجرة الموريسكيين واجب شرعي.

في الفتوى التي فُقد أصلها ولكن تتواجد نسختها العربية في مكتبة الفاتيكان، يقول المغراوي أنه يمكن للموريسكيين استخدام «التقية» في حال عدم تمكنهم من الهجرة واضطرارهم للبقاء. ووفقاً لهذا يمكن للموريسيكيين أن يتظاهروا باعتناق المسيحية، مع إنكار ذلك في قلوبهم، والانحناء أمام «الأصنام» أو ما يمثل المسيحية، وأن يقيموا صلواتهم خفية أو بالإيماء أو ليلاً، كما يمكنهم التيمم بحائط نظيف إذا لم يجدوا الماء الطاهر، ويمكنهم أكل لحم الخنزير إذا اضطروا لذلك، أو أن يشربوا الخمر، كما يمكنهم أن يتعاملوا بالربا بشرط أن يوزعوا الربح والفائدة على الفقراء. وإذا ما تعرضوا لخطر القتل، يمكنهم الارتداد عن دينهم قولاً، أو التلفظ بعبارات مثل «عيسى ابن الله، وقد مات مصلوباً»، منكرين ورافضين لهذا في قلوبهم. ولا بأس من زواج المسلمين بالنساء المسيحيات لأنهن من أهل الكتاب. وإذا أجبرت الفتيات المسلمات على الزواج من رجال مسيحيين، تطبق القواعد ذاتها أعلاه. وأخيراً، فإن أحد الجوانب المثيرة للاهتمام في فتوى وهران، هي تلك المتعلقة بالتعامل مع إجبار المسلمين على سب حضرة النبي علناً. حيث تفيد الفتوى بضرورة استخدام اسم «مُمَدْ» بدلاً من «محمد». لأن «مُمَدْ» ليس اسم النبي، وهكذا تكون الإساءة قد خرجت بحق شخص غير حقيقي يدعى «مُمَدْ»، وهو ما ينجي المسلم من سب النبي ﷺ.

ويستخدم المغراوي في فتواه عبارات تدل على معرفته بأحوال المسلمين في الأندلس، ويدعو لهم بالنجاة من هذا الظلم والتحرر في وقت قريب. ويحاول خلق بصيص من الأمل للناس في حلكة المشهد. وختم فتواه بتاريخ رجب 910/ 1504 بهذه الجمل: «وأسأل الله أن يديل الكرة للإسلام حتى تعبدوا الله ظاهراً بحول الله، من غير محنة ولا وجلة، بل بصدمة الترك الكرام. ونحن نشهد لكم بين يدي الله أنكم صدقتم الله ورضيتم به، ولابد من جوابكم والسلام عليكم جميعاً..». وأضاف في نهاية الخطاب عبارة «يصل إلى الغرباء..». ولكلمة الغرباء معنى خاص في الفكر الإسلامي؛ حيث وردت هذه الكلمة في الأحاديث بإشارة إلى المسلمين الذين يعيشون مصاعب عديدة في آخر الزمان ويضحون كثيراً للحفاظ على دينهم. لم يكن المغراوي الذي نظر من سواحل الجزائر إلى الأراضي الإسبانية مخطئاً في اعتبار مسلمي الأندلس غرباء العصر.[211]

ولكن، ماذا حدث عندما وصلت فتوى وهران إلى إسبانيا؟ وكيف استقبل الموريسكيون هذه الفتوى؟ هل قبلوا العمل بـ «التقية» فوراً؟ وكيف تداولوا الأمر فيما بينهم؟ وكيف كان شعورهم وهم يعملون بالتقية؟ هل كان تمثيلهم لهذا الدور مقنعاً للمسيحيين من حولهم وللحكام؟ وما هي الاستراتيجيات التي اتبعوها؟ ليس لدينا إجابات كافية على هذه الأسئلة. ولكن من الممكن الإشارة إلى بعض النتائج التاريخية المعروفة. فمن الراجح أن التقية سهلت حياة الموريسكيين في المجتمع إلى حد كبير. ومن الطبيعي أن يستخدم الموريسكيون هذا الإذن والرخصة للتصرف كمسيحيين في الظاهر ومسلمين في الحقيقة (وفي بيوتهم) لينجوا بحياتهم وأرواح عائلاتهم.

ولكن يبدو أن استراتيجية التقية لم تقنع رجال الدين المسيحيين. فقد شهد منتصف القرن السادس عشر، جدالات جادة بين اللاهوتيين المسيحيين حول حقيقة اعتناق الموريسكيين للمسيحية، على الرغم من قيامهم بالتعميد والتصرف كمسيحيين في العلن. وظهرت هنا معضلة لاهوتية لتصبح مدار الجدل؛ هل يمكن أن يظل الإنسان تابعاً لدين آخر -الإسلام أو المسيحية- على الرغم من تعمده؟ وهل يقبل منه اعتناقه للمسيحية بهذا الشكل؟ يمكن القول بأن المجيبين بلا على السؤال الأخير كانت لهم اليد العليا في النقاش. ففي عام 1609، أصدرت الجهات الرسمية الإسبانية فرماناً بوجوب قتل أو نفي جميع الموريسكيين باعتبارهم «مجموعة مشبوهة». وبالفعل، انتهى وجود الموريسكيين بشكل رسمي في أوروبا في العام ذاته.[212]

ويلحظ أن مجتمع الموريسكيين قد بدأ بالضعف تدريجياً بعد فرمان عام 1609، حيث اندمج وانصهر الموريسكيون بالمعنى الديني والثقافي. فالإسلام الذي حافظ على حضوره على شكل كتب تفسير وتاريخ مكتوبة باللغات الرومانية والإسبانية بأحرف عربية مخبأة في الطوابق السفلى والعليّات من البيوت كان سيختفي بعد بضعة أجيال. كانت هذه الكتب سبباً في ظهور نوع من الأدب يعرف باسم الأدب الأعجمي أو اختصاراً «العجمية». وآخر مثال عليها كتاب مفتي سيغوفيا عيسى ابن جابر المعروف باسم كتاب الأدعية السنية أو الكتاب السيغوفي. وقد طاردت محاكم التفتيش هذا النوع من الكتب بجدية شديدة حتى القرن التاسع عشر، حتى أصبح يشك في أنها وجدت يوماً ما. واكتشفت بعض الأعمال العجمية بمحض الصدفة. ونجى بعضها من الحرق الجماعي في آخر لحظة. وتحتوي الكتب التي وصلت إلينا على أجزاء من القرآن ومواضيع تتعلق بالتفسير والفقه ومواقف من حياة الرسول ﷺ وأصحابه وأمور في الثقافة العامة. وكان من بينها كذلك كتب في المناظرات ضد المسيحية. وظهرت في القصص الشعبية التاريخية قيم الصمود والتمسك بالأمل أمام

المصاعب. وكانت قصص البطولات المأخوذة من التاريخ الإسلامي تُقص للتخفيف ولو قليلاً من الآلام التي يعيشها المسلمون الأندلسيون.

ومن هذه الحكايات الشعبية الشهيرة حكاية قارقايونا الشابة فاقدة اليدين. وفقاً للحكاية، اعتنقت قارقايونا الإسلام عن طريقة حمامة ذهبية. وهو ما أثار سخط والدها الوثني، فعاقبها بقطع يديها. فهربت قارقايونا بدينها إلى مغارة، وتصادقت هناك مع الحيوانات، وكانت تأكل من الطعام الذي يحضروه لها، وهكذا تمكنت من البقاء على قيد الحياة. وفي يوم ما، رآها ملك أنطاكيا ووقع في حبها. ولكن البعض لم يتحمل أن يرى ملكة مسلمة، فنفوها مجدداً إلى الحياة الوحشية. ولكن بفضل صفاء إيمانها وقوته، استطاع أصدقاؤها الحيوانات أن ينقذوها ويعيدوا اليها أيديها ثانية. وفي هذه الأثناء يعثر ملك أنطاكيا عليها ويعيدها إلى العرش. ويعاقب الأشرار الذين أذوها في القصر.[213]

هذه الحكايات ومثيلاتها تحمل خصائص إسلامية وأوروبية، ويبدو أنها كانت تروى في المجالس العائلية. وتقع أحداث القصص في أماكن خيالية، إلا أن تفاصيلها توحي ببعض التفاصيل الجغرافية الإسبانية والأوروبية. أما دروسها الأخلاقية والمعنوية فتستند إلى المراجع الإسلامية بشكل كامل. غير أن الهدف الأساسي من هذه الحكايات هو حث المستمعين على التحلي بالصبر والتمسك بالأمل. وفي التأكيد على هذين العنصرين إشارة كافية لحجم وأبعاد الألم الذي عاشه المسلمون الأندلسيون منذ القرن الخامس عشر. الموركسيون الذين مارسوا هويتهم الإسلامية في بيوتهم وفي تجمعاتهم خفية ذابوا وانصهروا مع مرور الوقت. ونتيجة لصعوبة تقديم أنشطة للإرشاد والتعليم الديني وإمحاء الكتب الدينية، نسى الجيل الجديد من الموركسيين دينهم وعاداتهم. ومع بداية القرن الثامن عشر، لم يبقَ من الأندلس «زينة الدنيا» الشيء الكثير.

بعد سقوط الأندلس، تغيرت صورة الموركسيين في أوروبا تغيراً جذرياً. فبعد أن كان الموركسيون يُعرفون، حتى وقت قريب، كخبراء في العلم والفلسفة والفن والشعر والمعمار والجمال، أصبحوا يعرّفون على أنهم رمز للبربرية والبدائية والكفر والعنف والوحشية والغلاظة. وتحولت مشاعر الغبطة والإعجاب الشديد والتقليد لكل ما يتعلق بالمسلمين الأندلسيين من اللباس والموسيقى وغيرها إلى محاولات لتصويرهم كمخلوقات غير إنسانية «بربرية». ومن الأمثلة الحزينة والصادمة على هذا كتاب القديس الآرغوني بيدرو أزنار كاردونا بعنوان «حول شرعية نفي الموركسيين». حيث يقول في كتابه أن الموركسيين «أحقر البشر؛ أعداء الأخلاق والأدب

والعلم... بعيدون عن رقة وأصالة حياة المدينة... يربّون أطفالهم كحيوانات وحشية... يتلفظون بجمل خرقاء، كلامهم حيواني، لغتهم بربرية، وملابسهم مضحكة...».[214]

وانتشرت هذه المقولات العرقية المحقّرة للموريسكيين بدءاً من القرن السادس عشر. ويقدم الكاتب الإسباني ثربانتس كاتب رواية دون كيشوت أحد أسوأ هذه النماذج في مسرحيته «حوار الكلاب». فعلى الرغم من فقدهم لكل أملاكهم وممتلكاتهم وتعرضهم للقهر في كل مكان، صور ثربانتس الموريسكيين كمجموعة متطرفة لا أمان لها. ثربانتس الذي شارك في معركة ليبانت وأُسر في الجزائر لخمس سنوات كان يعبر عن تجربته الشخصية والصورة السلبية التقليدية للإسلام في العصور الوسطى. وعلى الرغم من تقديمه لنماذج مسلمة أكثر تناغماً في رواية دون كيشوت، إلا أن شيطنة الموريسكيين كانت الفكرة التي تسيطر على روح ذلك العصر، وقد تأثر الكاتب الشهير في الأدب الإسباني بهذا التوجه.[215] إن هذا الخطاب الذي حاول إضفاء المشروعية والأحقية على عمليات حبس وقتل المسلمين، أصبح في الوقت ذاته جزءاً من مشروع لإنشاء هوية مسيحية جديدة مناهضة للإسلام في إسبانيا وعموم أوروبا. وهكذا لُعن الموريسكيون في الأرض بعد أن كانوا حاملين للفن والثقافة والعلم في أوروبا على مدى عصور.

مأساة لا تنتهي

جلبت الهجرة الاضطرارية للعائلات الموريسكية والأطباء والمهندسين والتجار والمزارعين والمحاسبين والكتاب المسلمين وغيرهم، خسائر اقتصادية لا يستهان بها. حتى أن الحكام الإسبان قد أدركوا هذا الوضع الاقتصادي الجديد منذ منتصف القرن السادس عشر، ودخلوا في جدالات حوله مع اتباع الكنيسة. كان الوضع المثالي للإدارات الجديدة في جنوب أوروبا هو تظاهر المسلمين بالعيش كمسيحيين، واستمرارهم في العمل والانتاج كموريسكيين. ومن جانب آخر، لا يصعب تخيل المصاعب التي مر بها مسلمو الأندلس نتيجة لهذا الوضع.

فلنترك الكلمة هنا لأحد الموورسكيين، لنستمع منه لبعض الفصول الحزينة من هذا التاريخ. يعود هذا النص لمسلم إسباني يدعى مانسيبو أورفالي. ذهب أورفالي لزيارة أحد النبلاء المسلمين في غرناطة بتوصية من سيدة قد زارها. استمرت هذه الزيارة الغير محسوبة ـلأن الكاتب كان يستعد

للحج- لمدة شهرين. وجرت العديد من المحادثات خلال هذه الفترة بين مانسيبو وصاحب البيت الغرناطي:

«ذهبت (للسيدة) مورا دي أبدا في بداية شهر ذو الحجة لتوديعها بعد أن قضيت العيد في غرناطة. فقالت لي: «الآن تودعنا؛ ولن نلتقي مجدداً حتى يوم الحشر. لهذا خذ هذا اللوح [تقصد القرآن الكريم] واحفظه في قلبك؛ فجبريل باركه وأنزله على محمد (عليه الصلاة والسلام). إذا ذهبت إلى مكة بإذن الله، ادع لي عند قبر سيدنا النبي [ليس من الواضح هل تقصد هنا الكعبة أم المدينة]. أعرف إنك تمضي آخر أيامك هنا، ولكن لي رجاء: اذهب لزيارة بينيغاس العظيم؛ لأنه إنسان رائع. بينغاس ليس خبيراً لغوياً مثل عَلي سارمينتو؛ ولكنه عالم عربي كبير [عالم عربي بمعنى عالم بالعلوم الدينية (العربية) وليس عربي العرق بالضرورة]. يذهب الكثيرون لزيارته بشكل سيفاجئك. ثِق بأنه لن يخيب أملك؛ بالعكس سترى أن وصفي قليل في حقه. ستجده يعيش خارج غرناطة في كوستا دي لا هيجيرا، وله مزرعة رائعة بالقرب من فيجا. ابلغه سلامي؛ فهو أحد الأصدقاء والأقارب».

لم يرفض أورفالي هذه الدعوة اللطيفة، فغير خطته. ويسرد قائلاً:

«أخذت بنصيحة مورا مع أنني لم أكن أنوي البقاء طويلاً هناك. وصلت لبيت بينيغاس العظيم في اليوم الأخير من ذي الحجة. استقبلني استقبالاً يليق برجل نبيل. تبادلنا السلام. في اليوم الثالث أعطاني مصحفاً وجعلني أقرأ منه جُزأين. وعندما أنهيت الجُزأين أخذ المصحف مني وقال: «حفظك المولى العظيم ورزقك الفلاح». ولكنه لم يتوانى عن تصحيح أخطائي أيضا؛ لأنه [فيما يخص تلاوة القرآن] كان دقيقاً جداً. وقد قبلت ملاحظاته بكل سرور. بعد بضعة أيام، وبعد أن تعرفنا أكثر على بعضنا البعض أخذني في يوم جمعة إلى مزرعته. جلسنا عند نهر صغير وقال لي: «يا بني، اعرف أنه لم تصل إلى أسماعك أخبار ما يجري في غرناطة. إذا تذكرت بعض الأشياء الآن وأخبرتك بها لا تتفاجأ. فوقع الأحداث لا يزال يتردد في قلبي كل ثانية. لا تمر عليّ لحظة أو ساعة لا اشعر بالألم ينغرس في قلبي. لقد قرأت قصة تيمولا اليهودية وفريدة الوثنية وغيرها من القصص المليئة بالدمار والآلآم. كل هذه الأحداث كانت مؤلمة، والجميع ذرف

الدموع على الضحايا. ولكن أحداً لم يبكي على جراح أبناء غرناطة، في نظري. لا تظنني مبالغاً في كلامي؛ فأنا واحد منهم وشاهد معهم. لقد رأيت بعيني إهانة النساء المسلمات، متزوجات وعزباوات، ورأيت أكثر من ثلاث مائة فتاة حرة تباع في السوق في مزايدة مفتوحة.[216] *لا أريد إخبارك بالمزيد لأن قلبي لا يحتمل. فقدت زوجتي وثلاث أبناء وابنتين وهم يناضلون لحماية دينهم. عزائي الوحيد في الدنيا هو ابنتي التي بقيت على قيد الحياة، كانت تبلغ من العمر أربعة أشهر. وهكذا فقدت عائلتي. كل شيء بإرادة الله. سامحني يا الله. يا بني! أنا لا ابكي على الماضي؛ فلا سبيل للعودة للماضي. بل ابكي على ما هو قادم؛ بالطبع أن سمحوا لك بالحياة واستطعت رؤية ما حدث في شبه الجزيرة الإسبانية. أدعو بحرمة القرآن أن تذهب مخاوفي هذه عبثاً، ولا يتحقق شيء من توقعاتي. على الرغم من هذا سيضعف ديننا حتى يتساءل الناس قائلين «أين ذهب صوت المؤذن؟». سيقولون «إلى أين ذهب دين أجدادنا؟». هذا الأمر ثقيل وقاسٍ جداً على من يعرفون الرحمة. أكثر ما أخشاه أن يأتي يوم لا يمكن التمييز فيه بين المسلمين والمسيحيين؛ سيلبسون مثل لباسهم، ولن يتجنبوا تناول ما يأكلون. أتوسل إلى الله ألا يفعل [المسلمون] ما يفعله [المسيحيون] على الأقل، وألا يحملوا المسيحية في صدورهم...*

ربما تظن أني أقول كل هذا لشدة تأثري مما حدث. فليبعد جناب الحق ما قلته برحمته الواسعة وحبه؛ لأني لا أريد رؤية ألم كهذا. أن كنا نقول إن بني إسرائيل ذرفوا الدموع هل ذرفنا للدموع أمر جلل؟ ... ولكن أن كنا لا نستطيع الوقوف بثبات في هذه الفترة القصيرة، فماذا ستفعل الأجيال القادمة من بعدنا؟ إذا أهمل الآباء دينهم فكيف سيرتفع الأحفاد بهذا الدين؟ أن لم يحافظ الفاتحون على إيمانهم، ماذا ننتظر ممن خلفهم؟ أقول لك، يا بني! سقوطنا سيستمر. وجهنا المولى برحمته وحفظنا ببركته الإلهية.»

استمر أوروفالي الذي نقل حكاية بينيغاسي المؤلمة والحزينة قائلاً:

«لولا دخول موعد صلاة المغرب، لاستمر [بينغاسي] في حديثه. لقد رافقته مدة شهرين، أقسم أني شعرت مرورهما كمرور ساعتين. فلا أحد يتمتع بفهم دقيق مثله. لم يكن لدي أي اعتراض على ما يقول أو يفعل، باستثناء بعض توبيخه وبعض أوامره. لم أرَ أحداً أفضل منه في قراءة وشرح القرآن والتفسيرات العربية والعبرانية [ليس واضح ما

المقصود بالتفسير العبراني]. كان صوته أيضا رائعاً. أما ابنته فكانت مختلفة قليلاً. متعلمة جداً وحافظة للقرآن وصاحبة حياة تقية. رؤية نبل كهذا كان تعزية كبيرة لي. عندما ودعت الأب وابنته، لم نتمالك دموعنا. أهدتني ابنته خاتماً وأهداني الوالد جوهرة صغيرة وقال: يا بني! أريد إعطائك هدايا أخرى، ولكن ثروتنا توشك أن تنفذ. خذ هذه الجوهرة. ثقلها عشرة آلاف مرافيدي. ولو كانت مائة ألف لما ترددت في إعطائك».[217]

يعطينا ما نقله أورفالي فكرة معينة عن النهاية الحزينة لتاريخ الأندلس. الكثير من الحكايات المشابهة تم تناقلها من جيل لجيل. معظم هذه الحكايات المفقودة اليوم، شاهدة على إمحاء الأندلس وعلى تجربة التعددية في جنوب أوروبا.

تصور الأندلس اليوم

كانت أحداث ما بين عامي 1609 و1614 آخر الكوارث التي حلت على مسلمي الأندلس. أراد الحكام الإسبان خلال أكثر من قرن نفي الموركسيين من أراضي إسبانيا أو إجبارهم على المسيحية، إلى أن قاموا في عام 1609 بأكبر حركة تهجير في تاريخ أوروبا. رأى الملك فيليب الثالث وأعوانه أن المسلمين هم آخر عقبة أمام الدين والوحدة الإسبانية، على الرغم مع أن معظمهم من أصول إسبانية. من وجهة نظرهم، كان التهجير سيوحد إسبانيا ويجعلها أحد اقوى الدول الأوروبية. إن ما حدث فعلياً كان «تطهيراً عرقياً» بالمفهوم العصري.

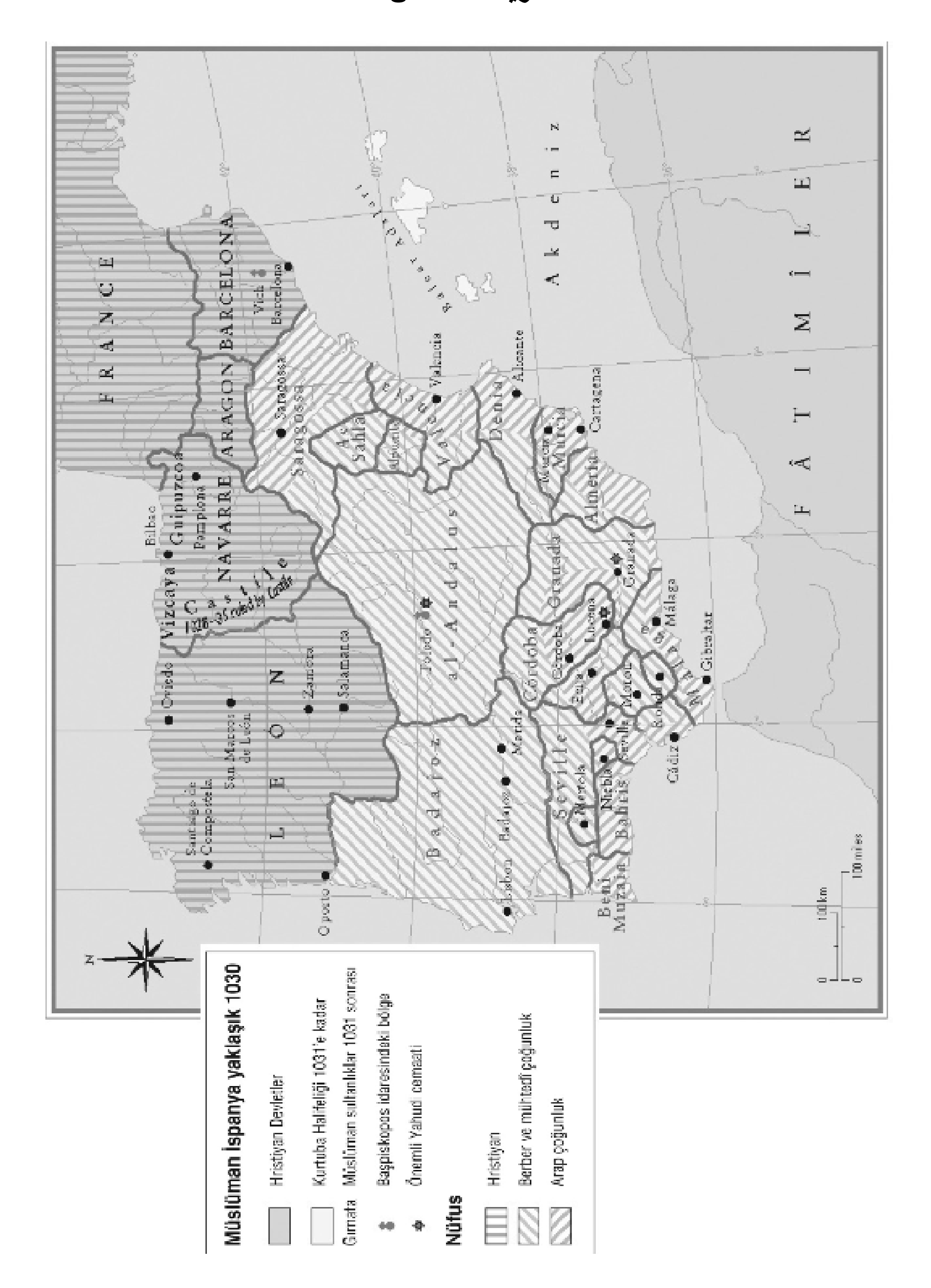
فتحت حركة التهجير والتطهير العرقي الباب أمام نقاشات حادة لا تزال مستمرة حتى اليوم حول هوية إسبانيا التاريخية. بينما صفق الكتاب والمؤرخون القوميون الإسبان لهذا التهجير والقتل والتذويب الثقافي «المؤلم»، رأى البعض الآخر أنه من أكبر الكوارث التي حلت بإسبانيا وأوروبا في تاريخها. أصبحت الهوية القومية والدينية الإسبانية وعلاقات المسلمين والمسيحيين في أوروبا وثنائية الشرق-الغرب من أكثر المواضيع جدلاً منذ ذلك التاريخ وحتى وقتنا هذا. نرى تصورين تاريخيين مختلفين حول الأندلس قبل 1492 وما بعدها. فبينما يرى القوميون الإسبان الأندلس قبل 1492 كنقطة مظلمة في تاريخ إسبانيا، نراهم يرحبون بما بعد 1492 كبداية للوحدة والتوحد. ويتردد ظهور الأندلس أمامنا في جميع المناقشات التاريخية والحالية والمستقبلية كمرجع سياسي وثقافي وأدبي. فورد على لسان أسامة بن لادن قوله: «لن نقبل تكرر مأساة الأندلس مرة أخرى»،

فيما رد رئيس وزراء إسبانيا الأسبق خوسيه ماريا أثنار «من أجل فهم القاعدة ومشكلتها مع الإرهاب، لابد من العودة إلى القرن الثامن، وتذكر نضال إسبانيا في وجه الفتوحات الإسلامية..».[218]

لا تزال الأندلس حية في تاريخ إسبانيا المعاصر. على الرغم من محاولة اجتثاث الميراث الموريسكي من تاريخ إسبانيا، إلا أن الثقافة الإسلامية الأندلسية لا تزال حاضرة في الموسيقى والمطبخ والمعمار الإسباني وفي مئات الكلمات التي دخلت من العربية للإسبانية. والأهم من ذلك أن الميراث الأندلسي يعاود الظهور كمرجع هام في النقاشات الحديثة حول تاريخ إسبانيا وهويتها الاجتماعية. ترى بعض الشخصيات الإسبانية مثل الشاعر والسياسي جاسبر نونيث دي أرثي، تراجع إسبانيا ثقافياً وفكرياً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كنتيجة حتمية لسقوط الأندلس. فلو أن إسبانيا استطاعت المحافظة على هويتها المتعددة المبدعة والتفاعلية كما كان الحال في فترة الأندلس، لكان لها دور مختلف في أوروبا والعالم خلال عصر التنوير والثورة الصناعية. إن الجدل حول ميراث الأندلس استمر في تاريخ إسبانيا الحديث في فترة حكم فرانكو. ففرانكو الذي حكم إسبانيا بعد الحرب الأهلية الممتدة بين عامي 1936و1939، كان يمتدح سقوط الأندلس ويعتبره أحد أهم الحوادث في تاريخ اسبانيا من ناحية. ولكنه من ناحية أخرى كان يشير بشكل إيجابي إلى تاريخ الأندلس في محاولة لخطب ود الدول العربية هرباً من الظلام الذي سقطت فيه أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. وكان يقدم نفسه للحكومات العربية بلقب «سيدي فرانكو».[219]

واليوم، يعيش أكثر من مليون ونصف المليون مسلم في إسبانيا، معظمهم من المهاجرين من شمال أفريقيا، أما الجزء الآخر فيتكون من المسلمين ذوي الأصول الإسبانية. وفي الفئتين جماعات تنحدر من أصول الموريسكيين. وفي الذكرى الخمسمائة لسقوط الأندلس، أي عام 1992، وقعت الدولة الإسبانية عدة اتفاقيات مع الجماعات الإسلامية واليهودية والبروتستانتية في الدولة، وهكذا تكون قد اعترفت رسمياً بوجودهم. ولابد من التأكيد على أهمية هذه الخطوة في بلد يسيطر فيها القوميون الإسبان والكاثوليك. وفي عام 2006، بدأ رئيس الجمهورية التركية رجب طيب أردوغان ورئيس وزراء إسبانيا خوسيه لويس ثباتيرو، مبادرة تحالف الحضارات تحت سقف الأمم المتحدة. وإذا ما وضعنا الخلفية التاريخية في الحسبان، نرى أهمية كبرى لهذه المبادرة بين إسبانيا وتركيا كمبادرة بين الدول الغربية والإسلامية. وتحمل مبادرة تحالف الحضارات وظيفة هامة كمنصة لإنشاء قنوات تواصل صحية بين المجتمعات الإسلامية والغربية خاصة.

خريطة الأندلس



كان للنهاية الحزينة للأندلس صدى واسع في فكر القرن التاسع عشر. حيث كان للمثقفين والكتاب العثمانيين خاصة انتاج أدبي غزير حول الأندلس. ومن أكثر هذه الأعمال شمولاً المجلدات الخمسة عن تاريخ الأندلس لضياء باشا. وألف عبد الحق حامد خمس مسرحيات عن الأندلس. كما أفرد الكثير من الأسماء الكبار في الأدب التركي مساحة خاصة للأندلس في انتاجهم الأدبي، على

صورة أعمال خاصة، أو عرّجوا عليها في أعمالهم، ومنهم: شمس الدين سامي، المعلم ناجي، سامي باشا زاده سيزاي، خالدة أديب أدفر، شمس الدين جون ألتاي، زهوري دانشمان، وسيزاي كاراكوش. ولا شك في أن حكاية الأندلس من الماضي إلى الحاضر ستبقى حية في مخيلتنا.

أوروبا والأتراك

لم يكن الأتراك في نظر الأوروبيين أصحاب دولة لها جيش، بل «كانوا جيشاً فرض سيطرته على دولة».[220] ولا شك بأن النجاح السياسي المدعوم باستراتيجيات عسكرية للعثمانيين في أوروبا ودول البلقان كان له أثر كبير في تكوين هذه النظرة. غير أن تصور الأتراك كأمة محاربة وحاملة لراية الإسلام كان تصوراً عميقاً للحد الذي كان يصعب فيه على الأوروبيين التفكير بوجود ثقافة وفنون وحضارة وفلسفة وحتى دبلوماسية وسياسة لدى الأتراك. وكثيراً ما تحدث المؤرخون البيزنطيون الذين عاشوا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، أمثال اطاليطس وسكيليتزس وكيناموس، حول «الهجمات التي نظمها الأتراك على الولايات الشرقية (الأناضول وشمال بلاد الرافدين) وما أحدثوه فيها من خراب ودمار..»،[221] وكانت هذه هي الصفة العامة للأتراك. وفي الفكر البيزنطي والمسيحي في العصور الوسطى، كانت كلمة «تركي» تعني الحرب والفتوحات والموت. ولا تزال هذه الفكرة مهيمنة حتى في العصر الحديث. يقول المستشرق الألماني هينريك فون دياز، المعاصر لغوتيه، وصديقه بالمكاتبات، أنه قد ضجر من الأسئلة البدائية التي لا معنى لها والتي يسألها الألمان حول الأتراك وإسطنبول. يقول في أحد خطاباته لجوتيه، «... في إحدى المرات سألني أحدهم في برلين عن أن كان هناك صناعة أحذية في تركيا. وكان جوابي كالآتي: كما ترى لم أعد من هناك حافياً..»[222] سنتطرق في الصفحات القادمة لجذور هذا الاعتقاد وأبعاده. فتعريف الأوروبيين للأتراك على أنهم «أمة محاربة» قد أرخى ظلاله على العديد من القضايا الأخرى. ومن المتعارف عليه أن كلمة *horde* في الإنجليزية والتي تعني قطيع أو سرب مدمّر قد اشتُقت من كلمة «*ordu*» في التركية والتي تعني جيش.

وصل العثمانيون إلى أوروبا من نواحي عدة وبأساليب مختلفة. وكان من العناصر التي مكنت العثمانيين من التمدد وسط المدن الأوروبية في فترة قصيرة، نشوء المنافسات والصراعات بين حكام أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وضعف الدولة البيزنطية التي تعتبر

درع أوروبا في وجه الشرق، والضغط الذي شكلته الظروف الاقتصادية على الدويلات الأوروبية، والاستنزاف الذي سببته الحملات الصليبية وفقدان التوحد العسكري والسياسي. وفيما كان استخدام الجنود المرتزقة أسلوباً منتشراً في تلك الفترة، وكثيراً ما لجأ إليه حكام أوروبا، استغل الحكام والإداريون العثمانيون هذا الأسلوب بفعالية، وحولوا المنافسات بين حكام أوروبا لصالحهم، وبفضل هذا تمكنوا من الحصول على مواقع استراتيجية هامة. وهنا استخدم الأباطرة البيزنطيون الجنود العثمانيين-الأتراك في صراعاتهم الداخلية وفي الحروب الكبرى. وهو ما فتح أمام الجنود الأتراك أبواب أوروبا ومنحهم الفرصة للتعرف عن قرب على الصراعات الداخلية والمنافسات ونقاط الضعف في أووربا، ومثال ذلك الحرب المشتعلة بين يوحنا الثامن باليولوج ومنافسه يوحنا كانتاكوزينوس عام 1340.[223] إلا أن هذا المشهد سينقلب رأساً على عقب، مع بدء الانهيار الأوروبي من الداخل وتوسيع العثمانيين لحدودهم باتباع استراتيجيات عسكرية وسياسية جديدة وفعالة. وفي القرن الرابع عشر، كانت الإمبراطورية البيزنطية هي «رجل أوروبا المريض» الذي فقد قوته وطاقته وضلّ طريقه. وأصبح الإمبراطور البيزنطي في عام 1372 بمثابة إداري خادم وتابع للسلطان العثماني، وكانت هذه بشرى ميلاد نموذج سياسي جديد.

وهنا لا بد من ذكر أثر سياسة الكنيسة التي اتبعها العثمانيون كأحد العوامل الرئيسة. فكما أشار المؤرخ خليل اينالجك، كان ضم الأتراك للكنيسة الأرثوذوكسية تحت حمايتهم عاملاً مهماً في الحصول على مكانة هامة وكسب العديد من الحلفاء في المنطقة وخاصة في دول البلقان ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. حيث كان المسيحيون الأرثوذوكس -وعلى رأسهم اليونان والسلاف- الرافضون للمذهب والإدارة للكاثوليكية، يرون الحكم العثماني كدرع ديني وسياسي لهم. كما أن نظام الضرائب العثماني الذي أنهى العمل الإقطاعي القديم وضمن تصرف القرويين في أراضيهم بنظام تملك الأراضي ضمن استمرار العثمانيين في حكم البلقان وجنوب أوروبا لسنوات طوال.[224] وكاستمرار لنفس السياسة، شكل المواطنون الروم-الأرثوذوكس تقريبا ثلث عدد جنود الجيش العثماني الفاتحة للمجر.[225] ومن الجلي أن حكم العثمانيين في المجر وما يجاورها من ولايات قد أسس واستمر لسنوات بفضل إسهامات الشعوب المجرية والبوسنية واليونانية والمجتمعات المسيحية الأخرى. ونجح العثمانيون في استغلال الخصومة بين شعوب وسط وجنوب أوروبا من جهة وبين حكام هابسبورغ (مصدر الأباطرة الرومانيين) ليضموا مجموعات شعبية إلى صفهم كبيرة كانت أو صغيرة في مناطق مختلفة.[226]

مكيافيلي والنموذج العثماني

لطالما سعى رجال الدولة وعلماء السياسة الأوربيون لكشف السر الكامن وراء نجاح النظام الإداري العثماني. ومن أهم التقييمات الملفتة للنظر حول هذا الموضوع في كتاب «الأمير» الشهير لمكيافيلي. يقول مكيافلي أنه من الصعب فرض السلطة على دولة تمت السيطرة عليها حديثاً، ويتسائل عن سبب عدم مقاومة الإيرانيين للإسكندر الأكبر بعد أن هزم داريوس. وكإجابة عن هذا، يشير ميكافيللي إلى نموذجين للإدارة ظهرا في التاريخ. في نموذج الإدارة الأول، يتفرد الحاكم بالحكم وحده ويستعين بمعاونين من حوله. أما في نموذج الإدارة الثاني، يحكم الحاكم الدولة مع من لهم مكانة بحكم روابط الدم من النبلاء والشرفاء. أنجح مثال على النموذج الإداري الأول هو الدولة العثمانية، فيما تعد الإمبراطورية الفرنسية أسوأ مثال على النموذج الإداري الثاني. في النموذج الأول، يقبل كل التابعين بالحكم المطلق للحاكم، ويتم تعيين جميع الأمراء والوزراء والولاة وغيرهم من قبل الحاكم. وبالتالي فإن الحاكم لا يدين بشيء لأي من العاملين لديه. لذلك يعمل الجميع من أجل نجاحه. أما في النموذج الثاني، يضطر الملك لمشاركة الحكم مع النبلاء والسادة والإقطاعيين، وإبقائهم تحت سيطرته.

هناك نقطة ضعف أساسية في النموذج الأول. على الرغم من صعوبة السيطرة على هذه الدولة، إلا أنه من السهل جداً حكمها إذا ما تمت السيطرة عليها من الخارج. أي أن كل ما في الأمر هو استبدال شخص الحاكم بحاكم آخر، ليصبح كل الموظفون والوزراء يتبعون للحاكم الجديد. أما في النموذج الثاني فإنه من السهل للغاية السيطرة على الدولة، إلا أن أدارتها وإبقائها تحت السيطرة صعب للغاية. خاصة وأن الحاكم الجديد سيكون مضطراً لكسب ود وولاء الوزراء والولاة والنبلاء. وبناء على هذه النظريات، يشير ميكافيللي إلى هذه الملاحظة المثيرة للانتباه: من يرغب في مهاجمة الأتراك سيجد في مواجهته أمة تتحرك على قلب رجل واحد. يجب ألا يخطئ ويظن أنهم سيتمردون كالآخرين وينضمون له. ولكن إذا استطاع إبعاد الحاكم التركي بشكل ما، فمن السهل أن يحكم هذه الدولة. ولكن لضمان هذا سيتوجب عليه القضاء على عائلة الحاكم وأقربائه. وإلا فسيكون من السهل عليهم جمع جيش جديد للانتقام واستعادة الدولة.[227]

سأترك هنا للقارئ تقييم ملاحظات ميكافيلي الذي يعتبر مؤسس الفكر السياسي الواقعي الحديث، وتصنيفها كإقرارات أو نصائح واستراتيجيات حرب. إلا أن الواضح هنا هو أن قوة الأتراك لم تكن تأتي من شجاعتهم أو كثرة عددهم في المرتبة الأولى، بل من قوة النظام الذي قاموا بتأسيسه. والفرصة الوحيدة للأوروبيين لهزيمة الأتراك تكمن في وضع يدهم على نقطة الضعف المذكورة أعلاه، وتكثيف جهودهم ضدها. ولكن هل يوجد رجل شجاع قادر على هزيمة الأتراك وإبعاد حاكمهم وإدارة الأمر من بعده؟ في الواقع هذا هو السؤال الذي أراد ميكافيلي أن يسأله بشكل لا يخلو من التحريض.

ورثة روما

كان السؤال عن هوية الوريث الشرعي للإمبراطورية الرومانية يشكل جزءاً من الخلفية السياسية للمنافسة الإسلامية-المسيحية في أراضي الأناضول خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. صحيح أن روما كانت قد فقدت رونقها وقوتها القديمة في عصر البيزنطيين، إلا أن النظام الروماني أو «سلام روما» كنظام سياسي-اجتماعي عالمي، كان النموذج الإداري الأكبر الذي يقف أمام المسلمين والمسيحيين. كان اتباع هذين الدينيين يتنافسون في مضمار الأحقية بميراث النظام الروماني. فمن جهة كان المسيحيون بالفعل قد نصّروا الحضارة البيزنطية، وأضفوا على تاريخها صفة ذاتية. ولكن المسيحيين كانوا في الوقت ذاته على رأس المتهمين بإضعاف روما واسقاط بيزنطة. من ناحية أخرى، كان المسلمون الذين يتحركون بمفهوم زماني ومكاني كوني يرون أن تأسيس النظام العالمي الجديد مسؤوليتهم. وكانوا يعتقدون أن المسلمين هم الوارثون لعظمة الإمبراطورية الرومانية التي تعتبر أكبر نموذج إمبريالي حتى ذاك الوقت، خاصة بعد أن استنفذ المسيحيون طاقتهم ومهارتهم القديمة وانقسموا فيما بينهم نتيجة الخلافات اللاهوتية والصراعات السياسية الكبرى. حيث فقد المسيحيون أخيراً عزيمتهم، ولم يعودوا قادرين على حمل الميراث الروماني. بينما كان العثمانيون مستمرون في توسعهم شرقاً وغرباً، وسارعوا لإرساء أنظمة في المناطق التي ضموها، وأصبحوا رواداً في التجارة والفن. أكد جان بودن على هذه النقطة عام 1576، مشيراً إلى أن العثمانيين هم الورثة الحقيقيون لميراث روما:

«العدل يقتضي اعتبار السلطان العثماني الذي أخذ عاصمة الإمبراطورية البيزنطية من أيدي المسيحيين، ثم منطقة بابل من الفرس.. ثم ضم الأراضي الممتدة بعد تونا إلى الإيالات الرومانية، الوارث الحقيقي للإمبراطورية الرومانية».[228]

وكانت وجهة النظر هذه منتشرة وسط العثمانيين. فالسلطان محمد الفاتح الذي فتح إسطنبول عام 1453 كان مدركاً انه لم يسقط عاصمة الدولة البيزنطية فحسب بل استلم في نفس الوقت الميراث التاريخي لروما. يروى انه قبل الفاتح، أراد يلدرم بايزيد فتح المجر وإيطاليا. وقال إنه سيطعم حصانه يوماً ما في ميدان القديس بيتر المشهور في روما (والفاتيكان). وليس من وليد الصدفة أن يبدأ محمد الفاتح بعد فتح اسطنول باستخدام ألقاب مثل «خاقان» «السلطان» و«الباديشاه» و«قيصر»، حيث كان يتحرك «بفكرة حكم العالم» المتوارثة من الأجداد. حيث مثلت هذه الألقاب الأربعة الصفات السياسية الأربعة التي أراد الفاتح جمعها في نفسه: تمثل كلمة خاقان، السيادة بالميراث التركي؛ والسلطان تشير إلى القيادة السياسية العربية؛ والباديشاه، رمز السيادة في الثقافة الفارسية وأخيراً القيصر، تمثل إدارة الإمبراطورية الرومانية. بفضل هذه الألقاب يعطي الفاتح رسالة احتضان لكل اتباعه من المسلمين والمسيحيين والأتراك والعرب والفرس والمجموعات العرقية الأخرى.

كانت هذه النظرة الدينية والسياسية العالمية موجودة دائماً بين العثمانيين. ومن النماذج الملفتة على ذلك، حكاية أسقف سيلانيك جيروجري بلامس الذي قدم لأورهان غازي قبل نحو قرن من فتح إسطنبول على يد محمد الفاتح. اضطر بلامس ومعيته للتوقف عند كاليبولي بسبب تعرضهم لعاصفة في مضيق شناق قاله، ليتم أسره من قبل الأتراك العثمانيون عند الساحل، وإحضارهم إلى شناق قاله وأخذهم بعدها إلى بورصة في رحلة استمرت أربعة أيام. وهناك تعرف بلامس على إسماعيل حفيد أورهان غازي. وخلال اللقاء وجه إسماعيل العديد من الأسئلة للأسقف حول المسيحية، وسأله عما إن كان المسيحيون يؤمنون بنبي الإسلام سيدنا محمد. أجاب بلامس بالنفي على هذا السؤال، ولكنه قدر ردة الفعل الرزينة لإسماعيل أمام هذا الجواب. وبعد مدة يلتقي بلامس بأورهان غازي. فيسأل أورهان غازي «من هذا وكيف هي شخصيته؟». وبعد الحصول على المعلومات يقول أورهان غازي: «أنا أيضا لدي أشخاص حكماء وعلماء. أريد إجراء مناظرة علمية».

وفي المناظرة العلمية التي تمت بحضور أورهان غازي في شهر يوليو عام 1355، دافع بلامس عن المعتقدات المسيحية. انضم من الطرف الإسلامي اتباع منظمة آخي والمعروفون باسم «الآخيون». بدأ بلامس بمقدمة عن الثالوث الذي قال إن المسلمين يواجهون صعوبة في فهمه. ثم بدأت مناقشة حول استحالة أن يكون سيدنا عيسى بشراً وإلهاً في نفس الوقت. بناء على طلب من أورهان غازي وُجه هذا السؤال لبلامس «نحن نؤمن بنبيكم، فلماذا لا تؤمنون بنبينا؟» ويتم تناول بعض المواضيع اللاهوتية الأخرى. كان بلامس يعتقد بأنه قد أقنع الآخيين. ولكن من الواضح أن ممثلي المسلمين لم يتأثروا كثيراً بحجج بلامس. وانتهت المناقشة بشكل هادئ كما بدأت. وغادر الآخيون بعد أورهان غازي بكل احترام. ولكن، حدث ما لم يكن في الحسبان. بعد بضعة دقائق وجه أحد الحاضرين لكمة للأسقف في عينه. فأسرع الآخيون لإبعاد الرجل. ووفقاً لما نقله بلامس، أخذ هذا المهاجم إلى أورهان غازي لعقابه.

يقدم بلامس في رسالته تفاصيل هامة عن هذه المناظرة وعن حياة العثمانيين. ووفقاً لما نقله، فإن المسلمين العثمانيين الذين قابلهم في بورصا وما حولها أناس نشيطون وبسطاء ومحترمون ويحبون التواجد في الهواء الطلق. وأشار إلى أن أورهان غازي قائد يعيش وسط الناس ولا يصعب على الناس لقاؤه والحديث معه. وذكر بلامس أن أورهان غازي كان يوزع صدقة على الناس كل يوم جمعة، وأنه كلّف شخصاً خاصاً للقيام بهذه المهمة. كما احتوت كتابات بلامس على تفاصيل هامة عن «الآخيون» الذين لعبوا دوراً هاماً في تأسيس وتوسع الدولة العثمانية. وكان ابن بطوطة، الذي زار بورصا قبل بلامس بحوالي عشرين سنة، قد نقل انطباعات مماثلة عن انتشار وحيوية منظمة الآخيون.[229] كما نقل بلامس تفاصيل هامة عن حياة العثمانيين في القرن الرابع عشر، بعد تنقله من بورصا إلى إزنيك. كما تحدث بإعجاب عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية الحيوية في المدن. ونقل مشاهداته حول تفاعل المسلمين والمسيحيين معاً بشكل مريح وبمزيج من التقدير والحيطة. شهد بلامس آخر أيام الدولة البيزنطية الوارثة للإمبراطورية الرومانية في الأناضول، وبهذا أصبح أحد الشهود المباشرين على التاريخ المشترك في العلاقات الإسلامية-المسيحية والإسلامية-الغربية، والذي قليلاً ما نجد تفاصيل كافية حوله.[230]

الحاج بيرام ولي ومانويل الثاني

من الوقائع التاريخية الملفتة للنظر في هذا الإطار مناقشة حدثت في أنقرة عام 1391 بين الإمبراطور البيزنطي مانويل باليولوج (1350-1425) وبين الحاج بيرم ولي (1352-1430). ظهرت هذه المناقشة العلمية-اللاهوتية على الساحة بعد حديث البابا بينديكت السادس عشر عنها في خطابه في ريغنسبورج عام 2006. وتعطينا هذه المناظرة معلومات هامة عن تاريخ العلاقات الإسلامية-المسيحية، وعن نظرة العثمانيين للعلاقات بين الأديان. في تلك السنوات كان الإمبراطور باليولوج تابعاً للسلطان العثماني يلدرم بايزيد. وكان إلى جانب هويته السياسية حاكماً متديناً عالماً بالقضايا اللاهوتية. وبموجب التبعية، كان الإمبراطور البيزنطي يرافق يلدرم بايزيد في بعض الحملات في الأناضول، وكان قد قدم إلى أنقرة مع الجيش العثماني. وبقي الجنود العثمانيون في أنقرة لفترة طويلة بسبب البرد القارص. أثناء هذه الإقامة الجبرية، اشترك مانويل الثاني في مناظرة دينية يروى أنها استمرت لستة وعشرين يوماً مع عالم أشار له في كتابه باسم «المدرّس الفارسي». اتفق المؤرخون أن هذا العالم هو الحاج بيرام والي. وفي ليالي النقاش العلمي هذه، تم بحث المعتقدات الدينية الأساسية في الإسلام والمسيحية، ومفهوم الدينين عن الجنة والنار، وماهية الإمام، ونبوة سيدنا محمد ﷺ وشخصيته، وعقيدة التثليث، والحواريون والكرستولوجيا (طبيعة المسيح). وكان أهل المدينة يحضرون هذه المناقشات التي تدور في جو من الاحترام المتقابل.

دون مانويل الثاني هذه المناقشات ووضعها في كتاب فيما بعد. وكان من الواضح في كتابه بذله الكثير من الجهد لإظهار تفوق المسيحية، ومحاولته اخضاع وجهة النظر الإسلامية.[231] ولأننا لا نملك أي مصادر إسلامية حول هذه المناقشة، فلا يمكننا التحقق من كيفية جريان المناظرة أو نتيجتها. إلا أنه ليس من الصعب تخمين قيام مانويل الثاني بإضافات على المناقشة أثناء تدوينها من وجهة نظره. لا يبدو انه كان بإمكانه قول ما ادعى انه قاله عن سيدنا محمد مثل «أرني شيئاً جديداً أتى به محمد! ستجد فقط أشياء سيئة وغير إنسانية مثل نشر اعتقاده بالسيف»، بهذه الصيغة وهو ضيف في بيت عالم مسلم ووسط أهالي أنقرة. إلا أن هذه العبارة التي اقتبسها البابا بينديكت السادس عشر، وإيماءه بأن الإسلام انتشر بالسيف والعنف هو أمر لابد من الوقوف عليه في إطار تحليل الخطاب الحديث.[232]

كان تقدم العثمانيون الذي لا يوقف سبباً في سعي الأوروبيون من وقت لآخر لإقامة تعاون مع مراكز القوة الأبعد في الشرق. الأوروبيون الذين انتظروا اعتناق المغول للمسيحية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أو اتحادهم مع أوروبا ضد العباسيين والأمويين على أقل تقدير، كانوا

يأملون شيئاً من هذا القبيل ضد العثمانيين. فقد حاولوا جذب شاه إيران إلى صفهم ولم ينجحوا. تسببت هزيمة تيمور ليلدرم بايزيد في معركة أنقرة عام 1402 بميلاد آمال مشابهة. ولكن هذا أيضا لم يأتِ بالنتيجة المأمولة.[233]

اللافت في الأمر هو أن قيام السلطان محمد الفاتح الذي أعتلى العرش العثماني عام 1451، بفتح اسطنبول، كان قد قضى على كل توقعات أوروبا بضعف وانهيار العثمانيين. فعندما اعتلى الفاتح العرش كانت هناك أقاويل بأن السلطان الجديد شاب عديم الخبرة ولا يملك القدرة على إدارة الدولة العثمانية، وأن هذه هي الفرصة المثلى للعالم المسيحي. مثال على ذلك، كتب فرانشيسكو فيليلفو، الذي يعتبر نفسه خبيراً في مسائل «الشرق»، خطاباً لملك فرنسا شارلز السابع يخبره فيها أن الوقت قد حان لشن حملة ضد العثمانيين. وقد خيمت هذه الآمال من قبل على أوروبا بعد الوفاة المفاجئة للسلطان سليم عام 1520، حيث علق الأوروبيون على تولي السلطان سليمان القانوني الشاب الذي تولى العرش بعد والده، بالقول: «أسد متوحش ترك خلفه وريثاً مثل الحمل الوديع».[234] ولكن أوروبا أدركت خطأها وسوء تقديرها عندما وصلتها أنباء سقوط القسطنطينية. ليبدأ القول بأن السلطان العثماني كان شخصاً قوياً وعازماً و «كارهاً للمسيحية». وهكذا خيم القلق والخوف على الجميع في أوروبا خشية الهجمات العثمانية المحتملة على قلب أوروبا.[235]

لم يكتفي الجواسيس والدبلوماسيون والتجار والاستراتيجيون الأوروبيون بالاستخفاف من قوة العثمانيين، بل كانوا يجهلون أيضاً أحوال أهالي إسطنبول. فقد كانت أعداد السكان المفضلين للإدارة العثمانية على الحكم البيزنطي أكبر بكثير مما توقعه الصليبيون.[236] فبغض النظر عن مقاومة المسيحيين في المدينة للفتح العثماني، فإن حرصهم على الأمن بعد الفتح، والأهم من ذلك نجاح السلطان الفاتح في جذب السكان إلى صفه، وضع الملوك والأمراء الأوروبيين وعلى رأسهم البابا في موقف صعب.

خطاب من البابا للسلطان محمد الفاتح

وفي هذا الإطار التاريخي، لابد من التطرق إلى الخطاب الشهير الذي يروى أن البابا بيوس الثاني قد أرسله للفاتح. كانت دعوة البابا الفاتح للتعميد تشكل دعوة استراتيجية ويداً ممدودة للتعاون معه، كما كانت تحمل في الوقت نفسه انتقاداً حاداً للأمراء والسادة الإقطاعيين الأوروبيين الغارقين

في صراعاتهم وفاقدي نبلهم. فقد دعا البابا السلطان الفاتح لاعتناق المسيحية ليكون «إمبراطور الشرق والغرب»، بعد أن فقد أمله من النخبة السياسية الأوروبية. كان بيوس الثاني يرى أن سيناريو اعتناق سلطان عثماني للمسيحية سوف يضمن عدم تعرض الأخير لأي مقاومة في أوروبا، علاوة على حصوله على دعم وتأييد الشعب المسيحي. ولن يكون على الفاتح سوى «أن يغتسل بماء التعميد» ليحكم العالم.

بدأ البابا خطابه بالقول بأن الفاتح على اطلاع وعلم بوضع أوروبا، ولكن عليه ألا يتجاهل قدرات الشعوب الأوروبية في الحروب. حيث قال: «أنت تملك من المعلومات حولنا ما يكفي لتخمين قوة الأمة المسيحية. عليك أن تعرف في فنون الحرب مدى تحمل إسبانيا، وشدة بأس بلاد الغال، وضخامة الأعداد في ألمانيا، وقوة إنجلترا، وشجاعة بولونيا، ونشاط المجر، وغنى إيطاليا.» هذا التحذير السياسي المبطن ملفت للانتباه؛ لأن البابا من ناحية كان غاضباً على أمراء أوروبا، لكنه يتباهى بقوتهم أمام الفاتح لاستفزازه. بعد هذا يشير البابا إلى المعتقدات الدينية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين:

«هناك الكثير من النقاط المشتركة بين المسيحيين والمسلمين: الإله الواحد الخالق للعالم، الاعتقاد بضرورة الإيمان، الإيمان بالآخرة حيث يلقى الكل جزاء أو مكافأة أعماله، خلود الروح، وقبول العهد القديم كأساس مشترك. نحن متفقون في كل هذه الموضوعات. النقطة الوحيدة التي نختلف عليها هي ماهية الإله».

بعد هذا التمهيد، يقدم البابا دعوته التاريخية للسلطان محمد الفاتح، ويكتب واحدة من أكثر السطور إثارة للعجب في تاريخ علاقات الإسلام والغرب:

«خطوة صغيرة تفصلك عن أن تكون أعظم وأقوى وأشهر رجل في هذا العصر. إذا تساءلت ما هي، فالبشرى أنه ليس من الصعب أن تقوم بها. ولا داعي لأن تذهب بعيداً لتجدها. فهي متاحة في كل نواحي الأرض. حفنة من الماء تتعمد بها وتؤدي بها العبادات المسيحية وتؤمن بالإنجيل. افعل هذا وسترى انه لا أمير على وجه الأرض يضاهي سمعتك وشهرتك وقوتك. وقتها سنلقبك «بإمبراطور اليونان (الغرب) والشرق». ستصبح الأراضي التي تمسكها الآن غصباً لك بالأحقية، وسيحترمك كل المسيحيون

ويقبلونك حاكماً عليهم. ليس من الممكن أن تنجح وأنت تتبع الشريعة الإسلامية. اعتنق المسيحية؛ وستكون أعظم رجال العصر بتأييد الجميع».[237]

في الواقع دعوة البابا للفاتح بالتعميد كانت تحمل تحدياً لقادة أوروبا الذين بدأوا في فقد إيمانهم وقوتهم. وتنضوي على محاولة لحثهم على التحرك عن طريق استثارتهم ضد العثمانيين. أي بالمجمل، أن لم تسرعوا (أيها القادة الأوروبيون) للدفاع عن الصليب المقدس، قد يتعمد السلطان العثماني الذي فتح إسطنبول وقضى على بيزنطة بحفنة من الماء ليصبح حاكم أوروبا، ويحصل على كل الدعم مني!

تلقى إراسموس خطاب البابا كدعوة للسلام، واعتقد أنه ما دامت الحروب قد فشلت في حل الأزمات، فلا بد للوسائل السلمية أن تحقق السلام. وسبيل النضال أمام الأتراك المحاربين ليس تنظيم حملات صليبية جديدة وبدأ حروب جديدة. وأوروبا لم تكن تملك من الطاقة أو الحماس ما يكفي لذلك من الأساس. كان السبيل لمقاومة الأتراك هو اتباع تعاليم المسيح كاملة وبشكل صادق.[238]

الأتراك أحفاد الطرواديين

ظهرت قضية جدلية غير متوقعة بعد فتح محمد الفاتح لإسطنبول، ألا وهي الادعاء بأن الأتراك ينحدرون من أصول الطرواديين.[239] كان هناك ادعاءات قديمة عن امتداد أصول الأتراك إلى إحدى الأمم البربرية القديمة التي عرفتها أوروبا. في كتابه «عن أصول الأتراك» يحاول ثيودوروس غازا الربط بين الأتراك وبين بعض القبائل البربرية القادمة من الشمال. ومن الممكن رصد جذور صورة «التركي المرعب» في هذه النوعية من الأعمال. كما تم استخدام النجاحات العسكرية للأتراك الذين ورثوا صورة «المسلم المتوحش» بشكل مؤثر لتقوية هذا الصورة النمطية. ولكن الأعجب هو الاعتقاد بأن الأتراك ينحدرون من نفس أصول الطرواديين. وقد تطرق مونتين هذه الفكرة في كتاباته. واهتم المؤرخون والسياسيون في تلك الفترة بالموضوع عن كثب. ولكن، كان السؤال الأبرز، «إن كان العثمانيون/الأتراك من أصول الطرواديين، فأين نقف نحن؟»

وتقول الأسطورة أن جد بريام ملك طروادة ومؤسسها يدعى تيوسر أو تيوكروس، وهو في نفس الوقت الشخصية التاريخية التي منحت الأتراك اسمهم. كان هذا التشابه في الاسم يشكل أرضية

صالحة لانتشار هذه النظرية. وإلى جانب الأتراك كان أجداد الألمان والفرنسيين والإيطاليين ينتسبون أيضاً إلى أهل طروادة، وهكذا أرادوا إنشاء رابط عرقي-تاريخي بين الأتراك والأمم الأوروبية. علينا أن نضع في الاعتبار أن لحرب طروادة مكانة خاصة في التاريخ الأوروبي، وان هذه الكتابة الأسطورية للتاريخ وشجرة العائلة تحمل معانٍ هامة. حرب طروادة هي حرب هزم فيها اليونانيون الممثلون للغرب، الطرواديين الممثلين للشرق وآسيا. قاوم الطرواديون بشكل بطولي في المعركة، وأدى قائدهم هيكتور أداءً أسطورياً، ولكنهم خسروا الحرب في النهاية. نُسيت روعة وغنى طروادة الذي تغنت به الألسنة بعد النصر اليوناني. يمكن لهذه الخلفية التاريخية المتمركزة في الذهن الأوروبي، أن تربط التهديد العثماني المتزايد في القرن الخامس عشر بهذه الجذور التاريخية، لتصل إلى الخلاصة القائلة بأنه لا بد للعثمانيين يوماً ما أن يهزموا كما هزم الطرواديون. إنها مسألة وقت فحسب. ما يجب على الأوروبيين فعله لهزيمة الأتراك هو التحرك بشكل موحد، وتشكيل قوة كبيرة لها نفس نظام اسبرطة.

لم تنسَ الذاكرة الأوروبية أبدا أهل طروادة الذين فر بعضهم إلى الشمال وبعضهم إلى الأناضول بعد هزيمتهم ثم عادوا بعد مئات السنين على هيئة «الأتراك المسلمين». استخدم الألمان والفرنسيون والإيطاليون مسألة طروادة من حين لآخر للإساءة لليونانيين باعتبارها مرجعاً تاريخياً سلبياً. حيث زار الرحالة الإسباني بيرو تافور إسطنبول عام 1437، ومع مديحه لليونانيين في اليونان إلا انه وجه انتقادات لاذعة لليونانيين في إسطنبول. بالنسبة له، كان اليونانيون في هذه المدينة يمثلون «جماعة غير أخلاقية وقعت في الخطيئة». وكأنهم يستحقون الكارثة التي ستحل بهم -يعني فتح إسطنبول- بعد سنوات. في المقابل فإن الأتراك الموجودون في الأناضول هم «أمة نبيلة وحقة. يعيشون في بلادهم كالنبلاء... سعداء وشرفاء، أحاديثهم جميلة.. وهكذا عند التحدث عن الفضيلة هنا، يكفي أن نقول إن هذا الشخص مثل الأتراك..»، على حد قول الرحالة الإسباني.[240] قليلون هم الذين شاركوا تافور في تقييمه اللطيف هذا؛ لأنهم كانوا يرون العثمانيين قوة غازية. ولكن لابد أن نضع في الاعتبار أن تشبيه الأتراك بأهل طروادة كان دائماً يمر من خلال انتقاد اليونانيين.

المفهوم التاريخي الأسطوري الذي أعاد الأتراك إلى الطرواديين، جعل الدولة العثمانية أيضا جزء من تاريخ أوروبا. كما أن عبارة «ها نحن اليوم ننتقم لطروادة»، والتي يقال إن السلطان محمد الفاتح قد قالها مشيراً لفتح إسطنبول، تقوي هذا المفهوم بلا شك. حتى وإن كانت مجرد رواية غير دقيقة، فإن ظهور هذه العبارة في سياق الحديث عن فتح إسطنبول في التاريخ الأوروبي، هو

أمر يؤكد الجانب الجدلي متعدد الأبعاد في علاقات أوروبا بالعثمانيين. تبنى ماريو فيليلفو هذا المفهوم وعدّ السلطان محمد الفاتح من بين الأبطال التاريخيين العظام أمثال هانيبال وبيروس وكيروس وفيليب المقدوني، وذلك في شعره الذي كتبه عام 1470 والمكون من أربعة ألاف بيت، مشيراً إلى أن الفاتح قد أُخذ ثأر طروادة أخيراً من اليونانيين.[241] لم يتأخر الفاتح عن استخدام أسطورة أصول طروادة لصالحه، وكتب في خطاب يروى انه أرسله إلى البابا نيكولاس الخامس وتم نشره في أوروبا، أن الأتراك والإيطاليين ينحدرون من نفس الأصول، وانه لا يجد مبرراً للعداوة بين الأمتين. ويقول: «هدفنا إعادة طروادة لمجدها السابق والأخذ بثأر هيكتور العظيم».[242]

ووفقاً لما نقله المؤرخ البيزنطي ايمروزلو كريتوفيولس، مر الفاتح -عام 1462 أي قبل حصار جزيرة لسبوس- بطروادة التي تقع الآن داخل حدود شناق قاله وقام بخطبة كان لها صدى واسع في أوروبا. مدح في خطبته الأبطال الطرواديين، وانتقد اليونانيين والسيلانيكيين والمقدونيين والموراليين بسبب إسقاط طروادة. كان الفاتح يعتقد انه بنفسه سيعاقب اليونانيين بسبب ظلمهم لشعوب آسيا. ويتذمر المؤرخ الروماني ليونيكوس هالكوكونديلس بشكل تأييدي للفاتح من «نظرة البيزنطيين الباقين على قيد الحياة لسقوط إسطنبول على أنه «انتقام بربري للقتل الجماعي الذي نفذه اليونانيون في طروادة».[243] لم يكن الغضب من اليونانيون مقتصراً على تسببهم في القضاء على طروادة فقط. فاليونانيون الذين اتهموا كل الأمم الأخرى بالبربرية، كانوا في نظر الشعوب الأوروبية أمة متعجرفة ومتكبرة، ابتعدت مع الزمن عن منطق وفكر المفكرين العباقرة أمثال طالس وسقراط وأفلاطون وأرسطو. حتى أن الإيطاليين والفرنسيين وبعض الشعوب الأوروبية الأخرى التي تعتقد بانتسابها للأصول الطروادية كانت ولو بشكل خفي سعيدة بالنجاحات العسكرية التي حققها العثمانيون ضد اليونانيين.[244]

المؤرخون والفنانون الأوروبيون المؤمنون بانحدار الأتراك من أصول طروادية، لم يكتفوا بهذه النظرة فحسب، بل أعادوا صياغة وانشاء مفهوم «الطروادية» مجدداً من نافذة العثمانيين. صُور الطرواديون في الرسومات والمنمنمات العائدة للقرنين الرابع عشر والخامس عشر في الرداء العثماني. العمامة العثمانية والقفطان والسروال والسيف أصبحت عناصر ورموزاً لتصوير وتمييز الطرواديين. واستخدم هذا للتأكيد على الهوية الآسيوية-الشرقية للطرواديين من ناحية، ومن ناحية أخرى للتأكيد على رابطهم بالعثمانيين-الأتراك. وهكذا عند قراءة المشهد الفني في العصر، يمكن القول أنه قد تم تتريك الطرواديين وطرودة الأتراك.[245] ولكن في النهاية ترجع فكرة كون

الطرواديين من الأناضول وآسيا إلى «فكرة تشكل الطبقة الغازية المنتصرة الحاكمة اجتماعياً من رجال أتوا من آسيا» وهي فكرة شهيرة بين اليونانيين القدماء والأوروبيين من بعدهم.[246] وبالتالي فإن فكرة إنشاء رابط عرقي أو صلات بين العثمانيين والشعوب الأوروبية ترتبط بالمخاوف السياسية لتلك الفترة في بادئ الأمر. من ناحية أخرى ظهر جدال آخر في مواجهة جدال طروادة، يقول إن الأتراك ينحدرون من أصول السكوثيون. تعتبر هذه النظرية أن السكوثيين المعروفين بكونهم محاربين ظالمين ومخربين وغزاة، هم أكثر شعب يليق بأن يكون أصل الأتراك «البربر». إن الخلفية الأيدولوجية التي اعتمدت عليها نظرية انحدار الأتراك من أصول الأسكوثيين كانت تحاول تثبيت صورة الأتراك كبربر فظين ظالمين مفتقدين للمدنية.[247]

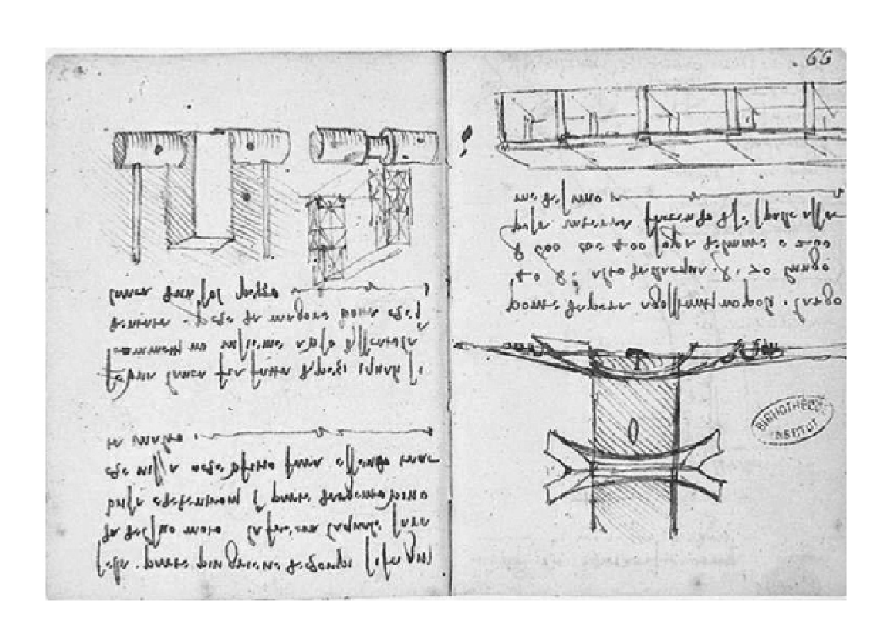
كان توسع العثمانيين إلى داخل أوروبا وسيطرتهم على دول البلقان سبباً في خلق غضب ومخاوف جديدة على الصعيد الديني والسياسي في أوروبا. وكان القلق وسؤال «هل سيسيطر الأتراك على هذه الأرض أيضاً العام القادم؟» يلعب دوراً واضحاً في تشكيل انطباع أوروبا عن العثمانيين. لكن الصراعات والخصومات البينية في أوروبا كانت عميقة جداً في ذلك الوقت، إلى درجة أن الكره الموجه للأتراك كان منتشراً أيضا بين الشعوب الأوروبية المتنافسة. من ناحية أخرى شعر رواد الحركات الإنسانية في أوروبا بالحزن على سقوط الثقافة اليونانية-الأوروبية القديمة في يد أمة «بربرية وجاهلة» مثل العثمانيين أكثر من حرصهم على تبعات الحرب من حيث النصر أو الهزيمة. وعندما سيطر العثمانيون على اليونان، اعتبر الكثير من الأوروبيين ذلك عقاباً استحقه اليونانيون المعادون المتكبرون. وما أحزنهم في الحقيقة، كان وقوع أهم مركز للثقافة الهلنستية في يد المسلمين-الأتراك، وتعرض هذه الحضارة إلى خطر الإمحاء.[248] نجد انعكاس آخر لنفس هذا الأسى في شعر لودوفيكو أريوستو الذي قال: «لماذا تكون إسطنبول وأفضل مناطق العالم في يد الأتراك القذرين».[249]

بينما كان الأوروبيون يعيشون صدمة فقدان إسطنبول، استمر رجال الدولة العثمانية في تطبيق سياسات حازمة وبراغماتية. مثال، استخدم الفاتح خبراء أجانب لتطوير تقنية المدافع التي لعبت دوراً هاماً في فتح إسطنبول. حيث أشار خبير مجري يدعى أوربان إلى تمكنه من صناعة مدافع لا مثيل لها من حيث الحجم والقوة، ولم يتردد الفاتح في استخدام إمكانيات الرجل. وفي الواقع لعبت مدافع أوربان دوراً هاماً في الفتح.

وكان الفاتح عازماً على إنشاء دولة متعددة الثقافات والأديان، واتخذ خطوات سريعة في هذا الصدد. فبعد الفتح، سارع الفاتح إلى دعوة الجماعات الأرمنية والرومية واليهودية إلى عاصمته الجديدة، وشعر بامتنان لوصول عدد سكان المدينة لسبعين ألفاً في عام 1478. وكان غير المسلمين يشكلون أكثر من أربعين في المائة من عدد سكان المدينة. ولكن لم يقتصر هذا الوضع على العاصمة فقط. فوفقاً لتعداد السكان في عهد السلطان القانوني، كان المسيحيون يشكلون ثمانين بالمائة من السكان، مقابل تسعة عشر بالمائة من المسلمين، وواحد بالمائة من اليهود. وكان لفتوحات البلقان وانضمام الكثير من الشعوب المسيحية على إثرها إلى الإدارة العثمانية دور مركزي في ظهور هذه الأرقام. ولا عجب أن يغضب هذا الواقع أوروبا التي كانت ترى السلطان العثماني «كدجال» وعدو للمسيح.[250]

فضول دافينشي وميكيلانجيلو تجاه اسطنبول

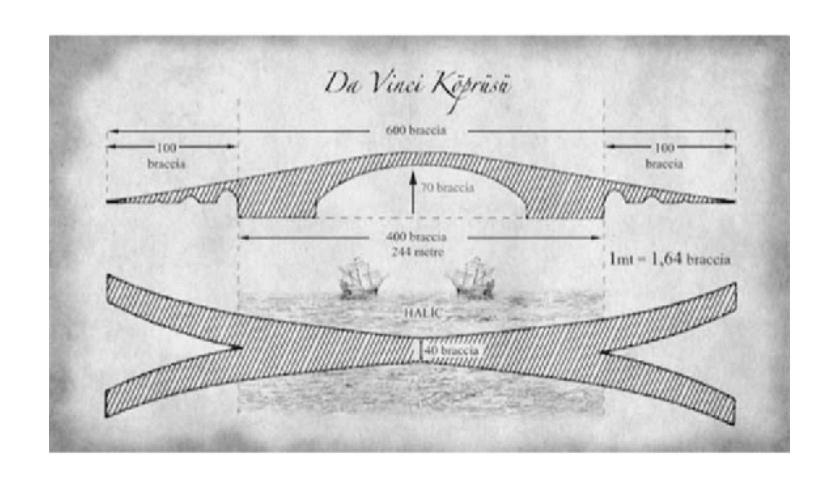
سخر رجال الدولة العثمانيون كل امكانياتهم لتوسيع وتطوير إسطنبول لإدراكهم مدى أهميتها الجيوسياسية والتجارية والثقافية والرمزية. ومثال ذلك عزم السلطان بايزيد الثاني الذي خلف الفاتح على إنشاء جسر على خليج القرن الذهبي. ولكن بحسب ليوناردو دافينشي فقد تراجع السلطان عن ذلك لأنه لم يجد خبيراً قادراً على القيام بمشروع كهذا. دافينشي الذي لم يزر إسطنبول في حياته، أرسل للسلطان تصاميم ورسومات لجسر يمكن إقامته على الخليج. وعلى الرغم من اختلاف الروايات، إلا أن الراجح أن المشروع قد رُفض لأنه غير واقعي. ولا تزال الخطابات والرسومات التي أرسلها دافينشي إلى بايزيد الثاني محفوظة حتى اليوم في قصر توب كابي. ومما يفهم من الرسائل المتبادلة ومن المعطيات التاريخية لهذه الفترة، فقد كان دافينشي يبحث عن مدير للمشروع يتكفل بتحقيقه على أرض الواقع. وقد استغل فرصة زيارة وفد عثماني لتشيزري بورجا الذي كان يعمل لديه فرسم مشروع الجسر المشهور وأرسله إلى السلطان بايزيد الثاني. ولا يمكن الجزم فيما لو كان السلطان العثماني قد دعا دافينشي لتصميم المشروع، أم أن دافينشي قد بادر إلى ذلك متطوعاً. ولكن الشاهد هنا هو أن فناناً كبيراً في أوروبا مثل دافينشي لم يكن له أن يتجاهل لؤلؤة العالم، مدينة إسطنبول، حتى وهي تحت الإدارة العثمانية. في



تصميم دافينشي

النهاية لم يتسنى لدافينشي إنشاء جسر في إسطنبول، ولكن بعد قرون قام الفنان النرويجي ويبزورن ساند بإنشائه بصورة رمزية وبمقياس أصغر.

يروى أنه بعد أربعة أعوام من فشل مشروع دافينشي، دعا السلطان بايزيد ميكيلانجيلو إلى إسطنبول عام 1506 وطلب منه تصميم جسر على الخليج. ووفقاً للمصادر، كان ميكيلانجيلو غير راضٍ عن حياته في روما، ففرّ إلى فلورنسا، وهناك قبل الدعوة القادمة عن طريق جماعة الفرنسيسكان في غلاطة بصدر رحب، وقرر السفر إلى إسطنبول ليبدأ في خدمة السلطان. حتى انه أنهى كتابه الذي كتبه ضد البابا، الذي تسبب بظلمه، بتوقيع يقول فيه «ميكيلانجيلو الذي يكتب من إسطنبول». ولكن عندما سمع حامل رايات فلورنسا سوديريني أن هذا الرسام والنحات العظيم مصر على الذهاب لإسطنبول، أقنعه بالبقاء قائلاً «شرف لك أن تموت إلى جانب البابا، بدل أن تعيش من أجل الأتراك!». كما عينه سفير روما الرسمي عند السادة الإقطاعين في فلورنسا، كي يضمن بقائه. وهكذا عدل ميكيلانجيلو ثاني أكبر الأسماء في عصر النهضة بعد دافينشي عن قراره الانتقال إلى اسطنبول. وبهذا فقد فرصة تحقيق حادثة تاريخية وأحد أكبر المفارقات التي كانت ستسجل في تاريخ الإسلام والغرب. ولو أن ميكيلانجليو ارتحل إلى إسطنبول كما خطط، لكانت له فرصة اللقاء بالمعمار سنان (1489-



مشروع جسر الخليج لدافينشي

1588) الذي يصغره بأربعة أعوام، ولوقعت بينهما إحدى أهم اللقاءات في القرن السادس عشر.[251]

ويعود الفضل في جعل الدولة العثمانية مركز جذب لأهم التجار والفنانين الأوروبيين في هذه الفترة إلى حقيقتين، النظام الذي وضعه العثمانيون، وحاجة أوروبا وبحثها عن نماذج وأنظمة جديدة. عزّز رجال الدولة العثمانية نجاحاتهم العسكرية والسياسية بمنظور ثقافي وحضاري، وكانوا على انفتاح دائم على العالم. ولم يكن الفتح بالنسبة لهم مجرد ضم للمزيد من الأراضي وتقوية للجيش فقط. في الواقع، كان الفتح يعني تأسيس نظام جديد. ويورد رسام المنمنمات والمؤرخ وخبير فنون القتال الشهير نصوح السلاحي أحد أكثر التعبيرات إيجازاً على ذلك، في كتاب «السلطان بايزيد التاريخي». نقل نصوح السلاحي أن بايزيد قد سيطر على موتون وكورون عام 1500، ويقدم تصويراً ملفتاً لفلسفة الفتح بما مفاده أن هدف الفتح هو تأسيس نظام جديد.[252] وتحتاج الدولة والمجتمع إلى ما هو أبعد من كثرة الجند والمال من أجل تأسيس نظام جديد. وفي هذا الإطار، يمكن تقييم نجاح العثمانيين في جعل دولتهم مركز جذب في مجالات الفن والثقافة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

قصة لوحة

استمر اهتمام السلطان الفاتح بأوروبا سياسياً وتجارياً وثقافياً وازداد بعد فتح إسطنبول. وأفضل الأمثلة على ذلك، الدعوة التي أرسلها السلطان إلى ملك البندقية. حيث دعا الفاتح الملك لحضور حفل زفاف ابنه، وطلب منه أيضا إرسال رسام ونحات وسبّاك برونز إلى إسطنبول. وهناك، اجتمع مجلس البندقية فوراً وأرسلوا «بليني»، أحد أعظم رسامي العصر إلى إسطنبول في عام 1479. بقي بليني في إسطنبول حوالي 18 شهراً، وقام برسومات عديدة لحياة القصر والحياة اليومية في إسطنبول، قبل أن يقوم أيضاً برسم لوحة بورتريه للسلطان. وكان الفاتح قد اختبر مهارة رسام البندقية بليني، طالباً منه رسم وتصوير بعض الأشياء، قبل أن يسمح برسم لوحة له. وبالفعل، اثبت بليني أحقيته بهذه الشهرة ثم رسم لوحة الفاتح الشهيرة.

تحمل لوحة الفاتح التي أتمها بليني في الخامس والعشرين من نوفمبر عام 1480، آثار عصر النهضة وتتميز بهويتها الواقعية. صور الفاتح وعلى رأسه عمامة بيضاء من زاوية ثلاثة أرباع. رسم بليني عمامة الفاتح وملابسه بشكل يعكس عظمة وأناقة السلطان العثماني. وكانت نظرة السكون على وجه الفاتح أخّاذة. فعلى عكس صورة التركي المحارب المخيف، الممسك بالسيف، والسفاك للدماء، ظهر السلطان هنا تزينه الثقة بالنفس، ويغمره السكون والسلام الداخلي. ويعطي الإطار والحزام الرخامي حول الفاتح انطباعاً وكأن السلطان يطلّ من نافذة. وتمثل التيجان الستة المذهبة المعلقة في الهواء على جانبي الإطار والتاج الموجود على السجاد، الريشات السبع الموجودة في راية الإمبراطورية. ونُقش على اللوحة باللاتينية ما يمثل القوة السياسية والعسكرية العظيمة التي يمتلكها الفاتح: «*Victor orbis*» أي «فاتح العالم».[253]

وبهذا كان الفاتح أول حاكم عثماني يرسم بريشة رسام غربي. الفاتح الذي كان يؤمن بكونه وريث الإسكندر الأكبر، كان يؤكد في كل مناسبة على انفتاحه على أفق جديدة في مجالات التفاعل الفني والثقافي علاوة على التجديد في الاستراتيجيات السياسية والعسكرية. وإلى جانب اللوحة، أمر الفاتح أيضاً بعمل ميداليات برونزية من أجله. كانت أحداهم تعود لبيليني. أما الباقي فيعود لفنانين ايطاليين مثل كونستنزا دي فيريرا وبيرتولدو دي جيوفاني. وكانت صور الفاتح في الميداليات التي تحمل أثار عصر النهضة، قد أخذت من الجانب وهو يرتدي العمامة.

ووفقاً لأحدى الروايات، باع بايزيد الثاني، ابن الفاتح الذي تولى الحكم من بعده، لوحة بليني وغيرها من اللوحات في القصر متأثراً بآراء بعض العلماء. واشترى تجار البندقية اللوحة. وهكذا

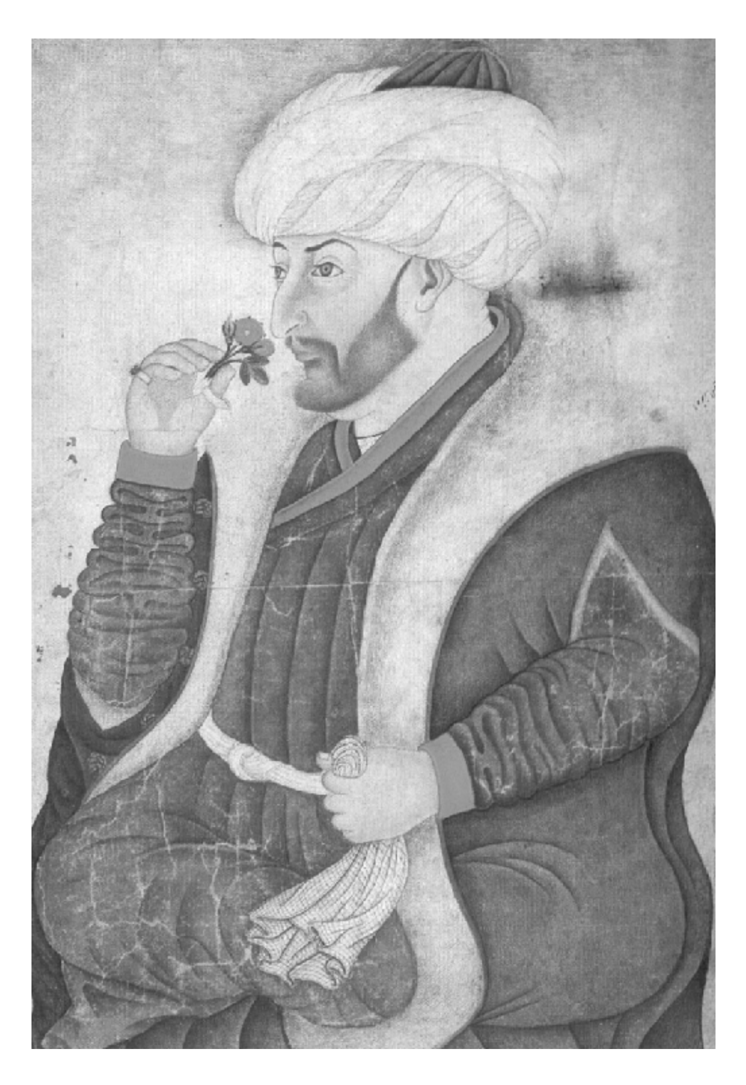
عاد عمل الرسام الكبير إلى بلده البندقية. وتحفظ اللوحة اليوم في المعرض الوطني في إنجلترا. تعرضت اللوحة للعديد من الترميمات في السنوات المتعاقبة، وأصبحت أشهر صورة معروفة للسلطان محمد الفاتح، خاصة في الغرب. لوحة أخرى تنافسها في الشهرة للفاتح، كانت تعود لريشة النقاش العثماني سنان.[254]



لوحة بورتريه الفاتح بريشة بيليني

تعتبر منمنمة النقاش العثماني سنان للفاتح وهو يشم زهرة من الدلائل الهامة على انفتاح الفاتح على التفاعل الثقافي. فبالإضافة لدعوته بيليني إلى إسطنبول، أرسل الفاتح في نفس الوقت النقاش سنان أفندي إلى البندقية للوقوف على أصول فن الرسم الغربي. وعمل سنان مع رسام يدعى ميسترو بولو، ليعود إلى إسطنبول كفنان ماهر في أسلوبي الرسم الشرقي والغربي. وكانت لوحة الفاتح الممسك بالوردة ثمرة هذه المبادرة. وتصور هذه اللوحة السلطان العثماني الذي يجلس على

عرش قوة عسكرية واقتصادية كبيرة لدولة عظيمة، في صورة رجل راقٍ ورقيق ولطيف. وتعكس جلسة السلطان وتفاصيل القفطان والعمامة عظمة الرجل وقدرته. وبهذا أذهل النقاش سنان العالم بإتقانه فن المنمنمات العثماني ومنهج الرسم الأوروبي، ونجح في الجمع بين الجلال والجمال في لوحة واحدة. كما أن الزهرة التي ترتبط في التراث الإسلامي برمزية حضرة النبي محمد ﷺ، أضافت للوحة بعداً معنوياً متفرداً.



لوحة الفاتح للنقاش سنان

الفاتح ودراكولا

أشتهر الفاتح وسط شعبه على أنه «حاكم العالم»، وكان مثار فضول شعوب دول البلقان وأوروبا. وكان ينتصر في الحروب التي يدخلها ويحصل على ما يريد على طاولة المفاوضات بفضل حيله السياسية المميزة. ولكن كان ثمة استثناءات هامة لهذا النصر المستمر، وأحد هذه الاستثناءات كان يتعلق بالحادثة المعروفة اليوم بأسطورة دراكولا. كان «فلاد دراكول» (1430-1476) المشهور باسم «Tepes» يعني «صاحب الخازوق»، ابن حاكم روماني تابع للعثمانيين. ثم أصبح هو تابعاً لهم في عام 1456. وفي عام 1459 رفض دفع الضرائب للعثمانيين ولم يسمح للجيش العثماني بالمرور إلى أردل. فحاول الفاتح حل المسألة بالطرق الدبلوماسية. ولكن دراكول تحدى الفاتح بإجلاس رسل السلطان على الخازوق أمام القصر. بداية من هذا التاريخ عذب «فلاد» جميع أعدائه بالخازوق بلا رحمة واشتهر في أوروبا باسم «دراكول صاحب الخازوق».

وفي عام 1462، تقدم الفاتح بجيش عظيم إلى أفلاك عابراً نهر الدانوب. وبدلاً من التراجع أو طلب العفو، خطط فلاد لشن هجوم وقتل الفاتح وجيشه. ولكنه أضطر للعدول عن ذلك أمام حشود الجيش العثماني الكبير وأساليب قتاله المتقدمة. غير أن الفاتح وجنوده دهشوا بمنظر دامٍ ومؤلم في طريقهم. فقد تحولت أرض طولها ثلاثة كيلومترات، وبعرض كيلومتر واحد إلى مسرح جريمة دموية قتل فيها ما يقارب العشرين ألف أسير تركي ومسلم عن طريق الخازوق. ووفقاً لأحد المصادر «كان هناك أطفال تم ربطهم بأمهاتهم وإقعادهم على الخازوق وقد عششت الطيور في أقفاصهم الصدرية».[255] هزّ هذا المنظر المروع والأليم الجنود العثمانيين على الرغم من اعتيادهم مشاهد الحروب والدماء. واستمر الفاتح في حملته ضد فلاد، ولكنه لم يتمكن من إيجاده، حيث كان ينتهج أسلوب حرب العصابات. ولكن يا لمكر التاريخ؛ في نفس العام وقع فلاد دراكول في الأسر، هذه المرة على يد ملك المجر ماتياس كورفينوس، وليس بيد العثمانيين. أراد كورفينوس دعم العثمانيين له ضد النمسا، لذا احتفظ بفلاد أسيراً عنده لسنوات. ولكن عندما بدأ هو أيضا بمحاربة العثمانيين، ترك فلاد حراً، واشترى ولاءه وأعطاه المال والجنود. وحارب فلاد امام العثمانيين في البوسنة ومولدوفا (إمارة البغدان)، وقتل في حرب عام 1476 وقطعت رأسه وأرسلت للفاتح.

ولأن فلاد دراكول قد قض مضاجع العثمانيين، نشأت رغبة في تصويره كأحد القادة الأسطوريين المسيحيين في رومانيا وأوروبا، والتعتيم جزئياً على إجرامه وأسلوبه الوحشي في الحروب وخوضه في دماء عشرات الآلاف من الأبرياء. ويسرد ميرتشا إلياده عن تأثير فلاد بالقول: «تأسست فكرة تقول بأن رومانيا صاحبة مهمة تاريخية كقلعة مسيحية غربية في عقول

جميع الأمراء الرومانيين بشكل غير مباشر».[256] وتصور المصادر الرومانية والبلغارية في العصور الوسطى فلاد على أنه قائد محارب بلا هوادة في وجه العثمانيين، ويستخدم أساليب حرب قاسية. وبالتدريج، حمّل فلاد هوية بطل قومي في الأدب الروماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي المقابل وصفت المصادر الألمانية والمجرية فلاد على أنه طاغية وجاني. فجرائمه لم تقتصر على الأتراك والمسلمين، بل طالت أساليبه الإجرامية كل من عارضه من أتباع دينه. وهكذا أصبح فلاد شخصية مثيرة للجدل وتضارب الآراء، في رومانيا حتى يومنا هذا.

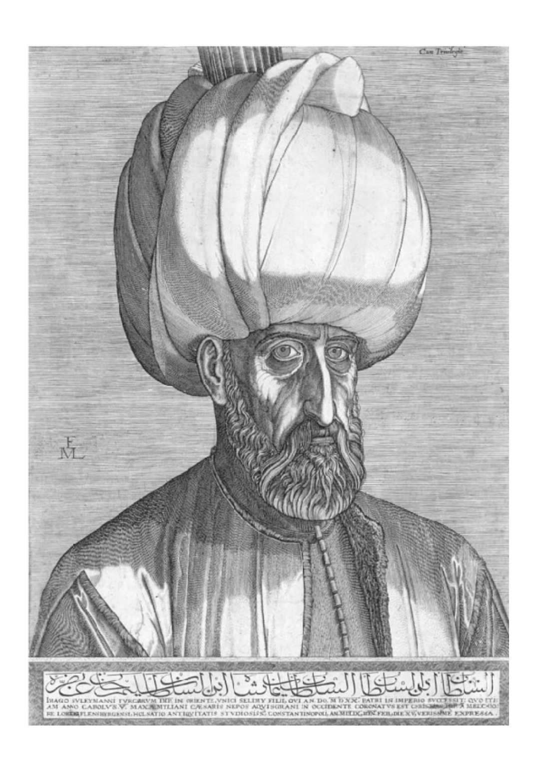
وشهد عام 1897، تحول فلاد دراكول إلى مصدر لأسطورة مصاص الدماء دراكولا المعروف، وذلك عندما صور الكاتب الإيرلندي برام ستوكر مغامراته فلاد الدموية كأمير لمصاصي الدماء في رواية باسم دراكولا. وأصبح دراكولا مصاص الدماء أيقونة ملفتة للنظر في الثقافة الشعبية. وترتبط أفلام دراكولا وزيه واسطورته اليوم بعلاقة غير مباشرة وبعيدة بشخصية فلاد التاريخية. إلا أن أساليب فلاد المروعة في الحروب وحبه الغريب لاستخدام الخازوق ضد أعدائه، لا يتنافى كثيراً مع صورة مصاص الدماء التي شكلت الأسطورة.[257]

التركي المخيف والعثماني العظيم

ومع أن شخصية السلطان محمد الفاتح قد تجذرت في خريطة العقل الأوروبي، بسبب فتحه لإسطنبول، إلا أن الشخصية التاريخية التي تمثل «عظمة العثمانيين» بالنسبة للأوروبيين هي شخصية السلطان سليمان القانوني. فالسلطان سليمان يحمل اسم النبي سليمان المذكور في الانجيل، وملقب أيضاً بالقانوني أي واضع القوانين، وقد وضعه هذا في مرتبة عالية تنافس الإمبراطور الروماني جستينيان. ولكن اسمه الأشهر في الغرب حتى اليوم هو «سليمان العظيم». جلس القانوني لسنوات طويلة على العرش العثماني بين سنوات 1520-1566، وأصبح مصدر خوف ومثارة إعجاب لدى الأوروبيين، بسبب غنى دولته وقوة جيشه واتساع أراضيه. وذكر مفكرون أوروبيون مثل مونتين وبودين عدالة القانوني كنموذج للصلاح السياسي.[258] ورسم تيتيان لوحته الشهيرة للقانوني بما وصل إلى مسامعه من أوصاف ومعلومات حول السلطان. صُور السلطان العثماني المثير للإعجاب والخوف في آن معاً، بشكل وقور وعظيم، حاله حال القادة الكبار أمثال الإسكندر. فهو ليس أي قيصر أو سلطان أو ملك، إنه سليمان العظيم. أحد التعبيرات الهامة عن هذا، في لوحة

القانوني التي رسمها ملكيور لوريكس بفن يعرف باسم التنميش. يُخمن أن هذه اللوحة رسمت للسلطان وهو في عمر الخامسة والستين. وصُور فيها السلطان سليمان نحيل الوجه تعلو وجهه خطوط واضحة وحادة، ملتحي، ويرتدي رداء سادة وعمامة كبيرة على رأسه. وكُتب تحت اللوحة باللغة العربية بخط جميل «السلطان ابن السلطان، السلطان سليمان شاه ابن السلطان سليم خان عز نصره»، وتحتها عبارة لاتينية من ثلاثة أسطر. ويبدو السلطان سليمان القانوني وكأنه ينظر للعالم بسكون وعمق، في لوحة لوريكس هذه.[259]

في هذه الفترة، كانت أوروبا تنظر بإعجاب كبير للحضارة العثمانية ونظام دولتها ورخائها، وتشعر في الوقت نفسه بالخوف والقلق من السيف العثماني والفتوحات. وكانت تحالفات الدولة العثمانية وصداقاتها وعداواتها إحدى العوامل الأساسية المحددة لسياسية أوروبا الوسطى في القرنين السادس عشر



القانوني في لوحة لملكيور لوريكس

والسابع عشر. وليس من الغريب أن تتشكل السياسة الأوروبية على أساس تحالفات الدولة العثمانية. فقد كان الفرنسيون والألمان والإنجليز وهابسبورغ والروس والمجريون والصرب

وشعوب البلقان وغيرهم من الشعوب الأوروبية مضطرين لأخذ الحملات الجيوسياسية للدولة العثمانية في عين الاعتبار بشكل جاد، عند وضعهم سياساتهم.

ونرى مظاهر هذا في الحياة الاجتماعية والدينية أيضاً. فالجماعات الدينية التي شعرت بالتهديد والخطر بعد فتح اسطنبول كانت تدعو المسيحيين للجوء إلى الدعاء بشكل مكثف أكثر. وكانت هناك دعوات جماعية في الكنائس والمعابد ضد الخطر العثماني المقترب. وكانت الأجراس المعروفة عند الألمان باسم «أجراس الأتراك» تقرع ثلاث مرات في اليوم، وتدعو المسيحيين للدعاء ربهم ثلاثة مرات في اليوم على الأقل، وتنصحهم بتزكية أنفسهم ضد الإسلام.[260]

ومع انتصار القانوني في معركة موهاج عام 1526 التي سيطر من خلالها على أراضي المجر اليوم، وحصاره لفيينا عام 1529، توجهت من جديد أنظار الملوك ورجال الدين والكتاب الأوروبيين إلى الدولة العثمانية والى الأتراك. وكان هذا المدّ العثماني الذي لا رادّ له يتزامن مع نشوب صراعات داخلية في أوروبا على إثر ظهور البروتستانتية. ما دفع العديد من الحكام ورجال الدين والكتاب الأوروبيين إلى عمل مراجعات طويلة للتهديدات الداخلية والخارجية. ولكن اجتمع رجال الدين المدافعون عن الكاثوليكية ضد مارتن لوثر، وكتاب الحركة الإنسانية المشككون بسلطة الفاتيكان، على قلب رجل واحد أمام التهديد العثماني-التركي. سواء من الناحية الدينية أو من الناحية الإنسانية، كان أوروبا المسيحية متفقة على ضرورة الاتحاد ضد التهديد العثماني. ولكن الخلاف كان يبرز في كيفية تحقيق هذا الاتحاد. والأدب الإنجليزي في القرنين السادس عشر والسابع عشر مليء بالأمثلة والنماذج على هذا الجدل والصراع.[261]

هزيمتان: ليبانت وحصار فيينا الثاني

كانت معركة ليبانت البحرية عام 1571، سبباً في توقف هذا الجدل ولو لفترة قصيرة وميلاد أمل جديد لاتحاد أوروبا في القرن السادس عشر. بقدر ما تفاجأ العثمانيون من هزيمتهم في المعركة، كانت أوروبا في حيرة أعظم وأشد حول كيفية انتصارها في الحرب. لم تنهي هذه المعركة سيطرة الدولة العثمانية على البحر المتوسط بطبيعة الحال، ولكنها ولأول مرة كسرت القاعدة القائلة بأن الأتراك «لا يهزمون». وكما وُصف الأمر في دون كيشوت «ذلك اليوم، كُسر غرور الأتراك وكبرياؤهم».[262] ووفقاً لبروديل، كان انتصار الأسطول الأوروبي في معركة ليبانت بداية نهاية فترة

الاحباط الأوروبي الكبير، ونهاية عقدة الشعور بالنقص أمام الأتراك. وكان للنصر أثر كبير في أوروبا وحمل معه آمال حملات عسكرية جديدة. ولم تتردد أوروبا بتنظيم احتفالات كبيرة وباهظة الأثمان. وكبرت الآمال لدرجة الاعتقاد بانه في حالة خروج جيوش أوروبا المتحدة إلى دول البلقان سيتمرد المسيحيون تحت الإدارة العثمانية، وستسيطر الجيوش الصليبية على إسطنبول وتتقدم حتى القدس.[263] وكان ينظر لشعوب البلقان ومسيحيي الأناضول والشرق الأوسط «كمذنبين» بسبب بقائهم في أراضي العثمانيين وتقبلهم للإدارة العثمانية. ومع هذا النصر، عادت الآمال حول تمرد المسيحيين تحت الحكم العثماني لتظهر مرة أخرى على الساحة.

ولكن هذه الطموحات لم تحرك ساكناً. جاوب فولتير على سؤال «كيف كانت نتيجة معركة ليبانت؟» بذكائه المعتاد وأسلوبه الساخر قائلاً: «وكأن الأتراك انتصروا..». بهذا لمّح فولتير لحقيقة أنه وحتى بعد 1571، استمر البحر المتوسط في كونه «بحيرة تركية». في الواقع لم يستمر حماس ونشوة انتصار ليبانت طويلاً، وواصل العثمانيون أداء دورهم كعنصر هام في السياسة الأوروبية. وقد تلقى الصدر الأعظم صقللي محمد باشا هذه الهزيمة بنظرة تاريخية واسعة، وقد صورها لسفير البندقية بقوله الشهير: «هناك فرق بين خسارتنا وخسارتكم. نحن قطعنا ذراعكم بالاستيلاء على قبرص؛ وأنتم حلقتم لحيتنا بتدميركم لأسطولنا. الذراع المقطوع لا يعود لمكانه، ولكن اللحية المحلوقة تنبت من جديد أكثر كثافة.»[264]

وأثارت واقعة أخرى الكثير من الحماس في أوروبا، ألا وهي فشل حصار فيينا الثاني. في البداية لم يكن هدف الجيش العثماني الذي تكون من أكثر من مائة ألف جندي (وفقاً للبعض 200 ألف) والذي خرج عام 1683 بقيادة صدر أعظم قرة مصطفى باشا أن يسيطر على عاصمة النمسا. بل كان يهدف لحماية المجر العثمانية من قوات أوروبا المتحدة المتكونة حديثاً. وانضم أميريك توكولي، الذي أعلنه العثمانيون ملكاً للمجر، إلى الجيش العثماني بعشرين ألف جندي. تم حصار المدينة لمدة شهرين، أنهكا أهل فيينا. وكان قرة مصطفى باشا مؤمنا بأنه سيحقق هذه المرة ما لم يستطع تحقيقه في الحصار الأول عام 1529. وكان فتح كهذا سيعيد عظمة العثمانيين في عهد القانوني. بدأ العثمانيون الرابضون أمام النمسا يدبون الذعر في قلب أوروبا. ولكن أخطاء الخطة العسكرية لقرة مصطفى باشا كلفت العثمانيين خسائر كبيرة وفتحت الباب لسلسلة من الهزائم العسكرية والسياسية بداية من هزيمة 1683 وحتى معاهدة كارلوفجة عام 1699.

وفي يوم الثاني عشر من سبتمبر عام 1683، حدث ما لم يكن في الحسبان. حيث نزل جيش كبير (من قرابة 80 ألف شخص) من الجنود الألمان والنمساويين والبولنديين بقيادة يوحنا سوبياسكي، قادمين من منحدرات هضبة كاهلينبرج (كالحمم المنتشرة من البراكين) إلى المدينة. وعلى إثر ذلك، تفرق الجيش العثماني، ولم يكتفي بالانسحاب فقط، بل ترك خلفه الخيم والمدافع والمعدات ومخازن الذخيرة الخاصة به. أصبح يوحنا سوبياسكي بطل أوروبا الجديد، وتغنت باسمه الأشعار وكتبت له قصائد المديح. وبقي اسم ملك بولونيا يصدح في بلده كأكبر بطل وطني ومدافع عن المسيحية. وعندما حصلت بولونيا على استقلالها عام 1919، قدمت لوحة الرسام البولوني يان ماتيكو والتي تصور نصر كاهلينبرج بعنوان سوبياسكي في النمسا إلى البابا.[265] واستمر العثمانيون في لعب دور في تاريخ أوروبا الداخلي حتى القرن العشرين.

كانت هزيمة فيينا نقطة تحول رئيسية، رفعت من ثقة أوروبا. إلا أن العثمانيين استمروا في حكمهم مناطق البلقان بعد ذلك التاريخ. ودفعت «سياسة الإحاطة» التي سعى الأوروبيون لتطبيقها في القرن السابع عشر سعياً لإيقاف العثمانيين، القادة الأوروبيون إلى دق الكثير من الأبواب وصولاً إلى شاه إيران. والهدف كان إنشاء تحالف أوروبي-إيراني ضد إسطنبول. ولكن هذه المحاولات والطموحات باءت بالفشل، تماماً مثل آمال التحالف الأوروبي-المغولي الذي لم يرَ النور، من قبل.

وحتى في هزائمهم، استمر العثمانيون في كونهم محل اهتمام الأوروبيين. وتحولت الغنائم التي تركها العثمانيون في فيينا إلى أسطورة تتناقلها ألسنة الأوروبيين. لم يستطع يوحنا سوبياسكي إخفاء فرحته في الخطاب الذي أرسله لزوجته الفرنسية: «ترك العدو كل مدافعه وخيمه وخزائنه التي لا تقدر بثمن لنا [...] احتفظت لنفسي بحصان الصدر الأعظم وكل معداته [...] الأشياء النادرة التي وجدناها في خيمة الصدر الأعظم كثيرة ومدهشة: ببغاوات غريبة، وبعض طيور الفردوس، وأحواض استحمام، وشاذروان، وبعض النعام التي قتلوها بدلاً من تركها لنا».[266] كما دار الكثير من الحديث عن الغنائم الوفيرة التي تركها ملك القرم جيراي خان المشارك في الحصار. وتتكون معظم الأثار العثمانية الموجودة اليوم في المتاحف التاريخية في فيينا ووارسو وكراكوف من الغنائم التي اضطر العثمانيون لتركها يوم الثاني عشر من سبتمبر عام 1683.

وهكذا انتهت معركة ليبانت البحرية وحصار فيينا الثاني بالهزيمة العسكرية للعثمانيين. إلا أن العثمانيين استمروا في تسيير علاقاتهم مع الدول الأوروبية ومع تجارها وفنانيها، حتى بعد عام

1683. وكانت مدينة البندقية أحد الأمثلة الهامة على ذلك.

من إسطنبول إلى البندقية

تحتل البندقية مكانة خاصة في تاريخ علاقات الإسلام بالغرب، وفي تاريخ علاقات العثمانيين بأوروبا. فقد لفتت البندقية أنظار العثمانيين لكونها إحدى أهم الموانئ الأوروبية، ولنشاط تجارتها غير المحدودة، مما أدى إلى تطور العلاقات المتبادلة بين اسطنبول والبندقية في وقت قصير. ومن دلائل هذا الحراك المبكر في العلاقات بين الجانبين منذ القرن الرابع عشر إرسال دوق (حاكم) البندقية رسولين إلى مراد الأول لتهنئته بفتح أدرنة. كما وقع الطرفان العديد من الاتفاقيات المتبادلة قبل فتح إسطنبول. كان من بينها أحياناً اتفاقيات ضد دول أوروبية أخرى مثل جمهورية جنوه. غير أن الدولتين لم تتوقفا عن خوض الحروب ضد بعضهما البعض. حيث تم تدمير الأسطول العثماني في معركة جيلبولو عام 1416. ثم اعقبت ذلك مواجهات أخرى في سيلانيك وإسطنبول ومراكز استراتيجية أخرى، واستمر هذا الحال حتى عام 1718.

وعلى الرغم من المناوشات العسكرية والسياسية والتنافس بين الطرفين، استمر إداريو البندقية بتسيير علاقاتهم التجارية بالدولة العثمانية والعالم الإسلامي، فوق الاعتبارات السياسية والثقافية. ولم يعبئوا كثيراً بانتقادات واعتراضات الكنيسة على ما أسمته «التجارة مع الكفار». بينما عبّر الاسبان عن غضبهم ورفضهم للوضع الراهن بالقول بأن تجار البندقية قد بالغوا في ميلهم إلى اسطنبول، وتركوا «البندقية تنام في مخدع الأتراك. وأصبح نصف مواطنيها يعدون من الأتراك».[267] كانت علاقات الدولة العثمانية بالبندقية مسرحاً للسلام والدبلوماسية، والفعاليات الثقافية والتجارية والجاسوسية، أكثر من كونها مسرحاً للحروب. حيث وقعت ثلاثون معاهدة بين الدولة العثمانية والبندقية ما بين عامي 1390 و1733.[268]

ثمة عامل آخر شجع بل وأجبر البندقية على التجارة مع شرق البحر المتوسط والدولة العثمانية. فعلى عكس المتعارف عليه، لم تمتلك سواحل البحر المتوسط الأوروبية أراضٍ خصبة للزراعة. بل عانى جنوب أوروبا -حاله حال الوسط والشمال- من الطبيعة القاسية المتوزعة ما بين كونها مستنقعات أو أراضٍ قاحلة صخرية، ولم تكن أرضاً مناسبة للزراعة. مما ترك أوروبا مرهونة لاستيراد المحاصيل الزراعية من الخارج معظم الوقت. فكانت علاقة أوروبا مع شمال أفريقيا والأناضول قائمة على الحاجة الاقتصادية. وكانت البندقية أهم مركز لتنظيم هذه الخطوط

التجارية. وأصبح كل من يمتلك محاصيل للبيع، من العرب أو المسلمين أو البربر أو الترك أو الهنود أو غيرهم، زبوناً للبندقية لا عدواً لها.[269]

ومع نمو التجارة، كان من الطبيعي أن تنمو جوانب أخرى في العلاقات بين الطرفين. وكان أهم ما يميز البندقية حينها امتلاكها مؤهلات لإنشاء علاقات مباشرة مع إسطنبول عاصمة الدولة العثمانية الصاعدة والتي تفرض سيطرتها على البحر المتوسط ودول البلقان. ولأن التجارة والسياسة تسيران يداً بيد، لم يتوانى حكام أوروبا عن استخدام موقع البندقية لصالحهم. وعلى الدوام كان هناك رسول أو سفير للبندقية يقيم في اسطنبول. وكان سفير البندقية أول السفراء الأوروبيين إلى إسطنبول بعد فتحها. وأصبحت البندقية في تلك الفترة مركزاً للسياسة والاستخبارات والجاسوسية وتبادل المعلومات والمناقشات الثقافية والأيدولوجية ما بين الشرق والغرب بقدر مركزيتها في مجالات التجارة وتبادل البضائع. وكانت البندقية تتبع سياسة براغماتية فيما يخص العلاقات مع إسطنبول. وكانت البندقية قد أيقنت منذ بدايات القرن الخامس عشر، أن سقوط القسطنطينية قدر محتوم. وكان مصدر قلق البندقية من سقوط المدينة في أيدي الأتراك هو الخوف على مستقبل التجارة أكثر من اعتبارات الدين أو الثقافة أو السياسة. كان أهل البندقية ببساطة يتساءلون عن مدى إمكانية العمل والتعاون مع الأتراك. وعندما أدركت البندقية أنها أمام شريك تجاري جيد، نجحت في الحفاظ على علاقات تجارية جيدة مع حكام إسطنبول الجدد على الرغم من اتهامات دول أوروبا لها بالخيانة.[270] اعتنق أمراء ايطاليون آخرون، أمثال دوق ميلان جان غالياتسو، سياسة البندقية وكانت لهم علاقات مقربة من السلطان العثماني.[271] فبدلاً من الوقوف في وجه قوة عسكرية واقتصادية كبيرة مثل الدولة العثمانية، أنشأ تجار وحكام البندقية علاقات جيدة معها، مستغلين امكانياتهم الدبلوماسية، ووقفوا على الحياد فيما يخص المسائل الداخلية للدولة العثمانية وعلاقاتها مع الدول الأخرى. لذا لا عجب من بقائهم «على الحياد» نسبياً في واقعة جم سلطان على الرغم من تلميحات وضغط بايزيد.[272]

وقد قدّر العثمانيون البراغماتية التجارية للبندقية. فإسطنبول التي لم يكن لها سفراء في عواصم أوروبا حتى القرن الثامن عشر، قامت باستثناء البندقية من القاعدة، وأصبحت منذ عام 1550 ترسل سفراء مؤقتين للإقامة في البندقية لعدة أسابيع أو أشهر. ويقدّر أن عدد السفراء العثمانيين المؤقتين المرسلين إلى البندقية ما بين عامي 1384و 1762ا قد تخطى المائة وسبعين

سفيراً.[273] ويشار إلى تنوع أصول السفراء؛ حيث كان من بينهم المسلمون والأتراك، بالإضافة إلى مواطنين عثمانيين من أصول يونانية وبلقانية ويهودية. وكانت مهام السفراء العثمانيين للبندقية تتنوع ما بين إيصال خطاب ما وجمع معلومات ومتابعة سريان الاتفاقيات التجارية. وفي عام 1566، طلب الرسول العثماني السيد إبراهيم الإذن لزيارة مدينة بادوفا التي درس فيها وتم قبول طلبه.[274] كما أنشأ صقللي محمد باشا علاقات قوية مع الدبلوماسيين في البندقية. وكلف سفير البندقية بطلب رسم لوحة للسلطان العثماني. ولكن هدفه الأساسي كان منصباً على الحصول على معلومات عن أوروبا عن طريق الدبلوماسيين والتجار والجواسيس الأوروبيين.

وبحلول عام 1520، نلحظ توجه رواد الأعمال الأتراك إلى البندقية من أجل التجارة. في تلك الفترة وفي السنوات اللاحقة، لم يكن من المعتاد أن يتواجد تجار أو دبلوماسيين أتراك أو مسلمون في العواصم والمدن الأوروبية الكبرى. وبينما كان التجار والرحالة الأوروبيون يتجولون بحرية تامة في الدولة العثمانية والأراضي الإسلامية، كان نظراؤهم من المسلمين محرومون من هذه الفرصة. وفي عام 1573، أنشئ نزل للأتراك باسم «*Fondaco dei Turchi*» في ظل زيادة علاقات التجار الأتراك وزياراتهم إلى البندقية. وتم توسيع النزل في عام 1621 ليصبح مركزاً يخدم التجار المسلمين من غير الأتراك أيضاً. وفي هذه المرحلة، أصبح من الممكن رصد زيارة العشرات من التجار المسلمين بشكل متزامن إلى البندقية.

وفي هذه الفترة التي تكثفت فيها العلاقات والتبادلات، أرسل الأوروبيون العديد من الهدايا للدولة العثمانية. وبالمثل كان يرد العثمانيون بإرسال الهدايا إلى البندقية. وكانت الهدايا الدبلوماسية تتنوع وتشكل قائمة كبيرة تضم: الأقمشة الحريرية، والملابس، والسجاد، والقطع الزجاجية، والساعات، والحيوانات النادرة، والمصابيح، وغيرها. وكانت ساعات الجيب وساعات الحائط تحظى باستحسان كبير. فوفقاً للروايات، اهتم السلطان القانوني كثيراً بهذه الساعات الطنانة وقام بطلب العديد منها من أوروبا. ويروى أيضا أنه كان يحمل معه قرابة عشر ساعات أثناء خروجه للصيد.[275] وفي المقابل، كان الأوروبيون معجبين جداً بالسجاد التركي. وكان السجاد التركي يباع بأسعار باهظة في الأسواق الأوروبية، ليزين منازل الأغنياء، ويستخدم أيضا في الاحتفالات الرسمية. وهكذا، كانت البندقية أكبر مورّد للسجاد التركي إلى أوروبا. وأصبحت التجارة البحرية

المزدهرة تتداخل مع التفاعل الثقافي بشكل كبير. وكانت هذه البضائع أهم المنتجات المتبادلة بين البندقية والدولة العثمانية.

كما كانت علاقات الدولة العثمانية مع البندقية سبباً في تطور العديد من المعاهدات، ومقدمة لبعض التفاعلات الهامة. حيث كان لتاجر المجوهرات في البندقية، ألفيس لودوفيكو جريتي، علاقة مقربة من السلطان سليمان القانوني. وتمخضت هذه العلاقة عن تعيين السلطان القانوني له والياً على المجر. كما تم تعيين حسن باشا (أندريا سيليست، توفى عام 1591) من البندقية بعد أن اهتدى إلى الإسلام، بمنصب حاكم إيالة الجزائر وقابودان باشا (قائد الأسطول). يشار هنا إلى أن حسن باشا كان سيداً للكاتب الإسباني الشهير ثربانتس في الفترة التي كان فيها عبداً. ومن الأمثلة الأخرى، السيد جزنفر القادم من عائلة ميشيل الفينيسية، الذي عمل حاجباً في القصر العثماني طوال ثلاثين عاماً. وكان السيد محمد فرنك بي أوغلو، الذي كان يدعى قديماً مارك انطونيو كويريني، على رأس قوات السباهية العثمانية خلال تمرد عام 1600. كما أن الرواية التي تشير إلى الأصول الفينيسية لوالدة السلطان مراد الثالث نوربانو هاتون -على الرغم من صعوبة التحقق منها تاريخياً- تشير إلى المكانة التي وصلت إليها ثقافة البندقية في الدولة العثمانية.[276]

تكثفت حركة الرسل بين إسطنبول والبندقية ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر. ففي عام 1665، ترأس قرة محمد باشا وفداً من مائة وخمسين رجلاً إلى البندقية. وفي عام 1669، قام سليمان آغا بزيارة إلى البندقية، ليقابل لويس الرابع عشر. وكان الرسل العثمانيون محل اهتمام وفضول في المدينة في كل زيارة لهم. حيث يبذل النبلاء والبيروقراطيون والرسل والتجار والفنانون ورجال الدين والمنتمون للطبقة العليا والضيوف الأجانب وغيرهم في المدينة جهوداً كبيرة للقاء والتعرف على الرسل العثمانيين عن قرب. ليصبح هذا الشغف والغموض تجاه الشرق متلبساً في لباس العثمانيين وأحصنتهم وصناديقهم وسجادهم وأبسطتهم. وواصل أهل البندقية البراغماتيون رعايتهم للرسل العثمانيين وأتاحوا لهم فرص عقد اللقاءات والمقابلات وبسطوا كل إمكانيات المدينة أمامهم.

وبالتوازي مع هذا الحراك، شهدت المرحلة كتابة العديد من الأعمال الهامة عن الأتراك باللغة الإيطالية. حيث تناول الكاتب الإيطالي دوناتو دي ليز، صاحب العلاقات التجارية الكبيرة مع إسطنبول، في كتاب بعنوان «*Historia Turchesca*» تاريخ الأتراك في القرنين الرابع عشر

والخامس عشر. كما تناول جيوفاني باتيستا اجناتسيو تاريخ الأتراك في كتابه *De Caesaribus* عام 1516. ونشر جيوفيو كتابه الذي يحمل اسم Commentario delle cose de'turchi (تعليق عما يتعلق بالأتراك) عام 1531. وأيضا طُبع كتاب *Origine de turchi e imperio delli ottoman* (أصل الأتراك والإمبراطورية العثمانية) لأندريا كامبيني بين عامي 1528-1541. وبالإضافة إلى الأعمال المكتوبة عن الأتراك، كان هناك الكثير من الأعمال الهامة التي تتناول الثقافة والتاريخ الإسلامي في هذه الفترة. حيث نُشرت الترجمة الإيطالية للقرآن الكريم بقلم أندريا أريفا بينيه في عام 1547.[277]

وبرزت منطقة «بيرا» كإحدى المراكز الهامة في العلاقات التجارية والثقافية والفنية بين العثمانيين والأوروبيين فضلاً عن دورها السياسي والدبلوماسي. فمنذ القرن الثالث عشر، بدأ أهل جنوه في الاستقرار في بيرا التي أصبحت بمثابة مستعمرة إيطالية في قلب إسطنبول. وبقيت بيرا وسكانها وبرج غلاطة وبيوتها الحجرية وكنائسها وميدانها الصغير محايدة أثناء فتح إسطنبول، وحذره في تحركاتها وفقاً لتطورات الوضع. وحتى بعد الفتح، حافظت بيرا على هويتها المستقلة، لتبقى نموذجاً مصغراً عن أوروبا في إسطنبول. وفي المراحل الكلاسيكية والقوية للدولة العثمانية كان ينظر لهذه المنطقة على أنها مكان «للجاسوسية والخطايا». وأصبحت في القرن التاسع عشر مثالاً على تاريخ الحداثة السطحية في الدولة العثمانية. كان لبيرا معمار أوروبي وبناء يشبه المدن العالمية وهوية ارستقراطية خاصة بها. وقد حافظت على خصائصها الفريدة هذه في عهد الجمهورية.

كلمة بيرا التي تعني «الطرف الآخر» باليونانية هي الاسم القديم لمنطقة بي أوغلو الشهيرة في اسطنبول اليوم. فمع الزمن توسعت بي أوغلو لتشكل منطقة كبيرة تضم بيرا. وعند النظر إلى أصل اسم «بي أوغلو» تتراءى لنا هوية إسطنبول العالمية وتاريخها متعدد الثقافات مرة أخرى. تقول إحدى الروايات أنه في عهد السلطان محمد الفاتح، استقر الأمير المسلم ألكسوس كومينوس، أمير إمبراطورية طرابزون في هذه المنطقة، ولذلك بدأت المنطقة تعرف نسبة إليه باسم «بي أوغلو» إشارة إلى الأمير أو «البيك». وتقول رواية أخرى أن سفير البندقية إلى أسطنبول أندريا جريتي كان له ابن يدعى ألفيس، يقيم في قصر كبير في بيرا. كان ألفيس يتحدث الإيطالية واليونانية والتركية بطلاقة وقد سار على نهج والده ونجح في تكوين علاقات جيدة مع أهم رجال السياسة

والتجارة في إسطنبول وتقابل مع الصدر الأعظم. حتى أنه في يوماً ما حدث شيء أدهش أهل إسطنبول جميعاً، حيث نزل السلطان سليمان القانوني ضيفاً على قصر ألفيس جريتي في بيرا. وعندما اختير والد جريتي كدوق للبندقية، أصبح يقال له «بي أوغلو» (أي ابن السيد). ومن هنا جاء اسم منطقة بي أوغلو.[278] سيلعب فندق بيرا بلاس الذي جاء اسمه من المدينة، دوراً هاماً في إسطنبول في القرن التاسع عشر. وسنتطرق للحديث عنه لاحقاً.

هوس أوروبا بزهر التوليب

في إطار هذا التفاعل الثقافي-التجاري، لا بد من الإشارة إلى هوس التوليب، الذي تحول لتيار من الجنون في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. أدرك جميع الأوروبيين الذين زاروا المدن التركية وعلى رأسها إسطنبول اتساع الثقافة العثمانية الخاصة بالزهور. وكانت هذه الثقافة الرحبة تتجلى في جميع تفاصيل الحياة اليومية، من أسواق الزهور وحدائقها وبائعيها المتجولين والزهور المعروضة في الاحتفالات الرسمية وتلك التي تزدان بها المنازل، بالإضافة إلى استخدامها بكثافة في فنون المنمنمات والإيبرو وغيرها. وكان لزهرة التوليب مكانة خاصة من بين الزهور التي يزرعها الأتراك، وتعود هذه المكانة الخاصة في تاريخها إلى القرن الحادي عشر. فهذه الزهرة التي تزرع لتعرض في الحدائق وتوضع في الزهريات لتزين المنازل والمتاجر وغرف المكاتب الرسمية تحمل أيضاً رمزاً دينياً وتصوفياً. فتطالعنا زهرة التوليب في أماكن عديدة في القصص النثرية والشعر، ونقوش الأقمشة، وفن الإيبرو، والزخارف الصينية، والمنمنمات. ويقال إن اسم زهرة التوليب باللغة التركية مشتق من كلمة «*dülbend*» فارسية الأصل، وتعني «زهرة على شكل عمامة (طوربان)»، كما أن كلمة توليب في اللغات الأوروبية قدمت أيضاً من نفس الأصل. وصلت ثقافة التوليب العثمانية لذروتها في الفترة المعروفة بعصر التوليب (1718-1730) خلال القرن الثامن عشر، واستمر صداها في أوروبا.[279]

أما هوية أول من أدخل زهرة التوليب إلى أوروبا فبقيت محط خلاف. تقول الرواية الأكثر قبولاً أن ممثل إمبراطور النمسا-المجر المُرسل للسلطان سليمان القانوني المسمى باسبيك قد أعجب بزهرة التوليب التي رآها في الأراضي العثمانية، وحمل معه بصيلات زهرة التوليب وهو عائد لبلده، وهذه كانت بداية رحلة التوليب في أوروبا. ومع عودة باسبيك إلى بلده عام 1562، أهدى زملاءه وأصدقاءه بصيلات التوليب لتنتشر هذه الزهرة الرقيقة الجديدة في العواصم الأوروبية

وتأسر قلوب ساكنيها. وكانت هولندا أكثر البلاد الأوروبية تأثراً بجنون التوليب. فلم يتردد أغنياء هولندا في دفع سعر منزل كامل مقابل شراء بصيلة توليب واحدة. وكان الآباء يقدمون بصيلات التوليب كهدية قيمة لبناتهم عند زفافهن. ووثقت لوحة «درس التشريح مع الدكتور تولب» للرسام رامبرانت، قصة الجراح الهولندي نيكولاس كلاس بيتيرسز الذي غير اسمه إلى 'Bay Lale' (*Tulp* بالهولندية) بسبب إعجابه الشديد بزهرة التوليب.[280]

الصورة الحديثة للأتراك

شهدت صورة الأتراك ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر تغيرات كبيرة كانت سبباً في ظهور كتابات متنوعة حولهم. ارتبطت صورة المسلمين في العصور الوسطى المعروفين باسم «ساراكينوس» أو «مورو» في الأندلس، بصورة الأتراك مع بداية القرن السادس عشر. وانتشر اعتقاد بأن توسع العثمانيين إلى داخل البلقان ووصولهم لحدود جنوب شرق أوروبا إشارة ربانية على قرب القيامة. وأصبحت صورة التركي تحتل مساحات ثقافية واسعة في الأدب والرسم والكتابات السياسية وصولاً إلى الأغاني الشعبية وغيرها. سيصرخ ديونسيوس المعاصر لنيكولاس الكوزاني قائلاً «يا إلهي! هل سيسيطر الأتراك على روما؟»، أما مكيافيلي كاتب رواية الأمير، فقد أورد على لسان أحد شخصيات رواية «ماندراغولا» قوله: «برأيك، هل سيصل الأتراك إلى إيطاليا هذه السنة؟»[281]. نرى في هذه الفترة أن العلاقة بين أوروبا وتركيا كانت تتذبذب بين الحب والكراهية، والإعجاب والاحتقار، والفضول والخوف. وإلى جانب صورة «التركي المخيف» المنتشرة في أوروبا، كانت ثقافة العثمانيين-الأتراك تحوي الأكواد الثقافية لعلية القوم. فكانت الملابس التركية والقهوة والسجاد والخط وزهرة التوليب التركية من أكثر المنتجات التي رغب فيها السادة والأرستقراطيون الأوروبيون بشدة. ولا عجب في أن نرى السيدات التركيات ينسجن السجاد في خدمة ملكة فرنسا، والتجار المسلمين يديرون محلات السجاد في باريس خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر.[282] كما نلحظ في الفترة ذاتها كثرة استخدام السجاد التركي لتزيين خلفيات اللوحات الإيطالية والرسومات الدينية التي تظهر فيها صورة السيدة مريم.[283]

وساهم في تغيير صورة الأتراك في أوروبا بشكل تدريجي تراجع التهديد العثماني العسكري لأوروبا، وتمكن أوروبا من اظهار نفسها كقوة مضاهية لهم. الإنجليز على وجه الخصوص بدأوا في النظر إلى الأتراك على أنهم شريك في السوق والتجارة بدلاً من رؤيتهم كخصم عسكري. وأدرك

أهل الجزيرة الإنجليزية التي ظهرت دائماً بشكل منفصل عن القارة الأوروبية، أن طرق التجارة الحديثة واتفاقيات السوق لا بد أن تمر من الأراضي العثمانية. وبالطبع، لم يكن الإنجليز بعيدين عن فكرة الإمبراطورية مع إيمانهم بأنهم الورثة العصريون لروما. حتى أنهم كانوا يؤمنون باستخدامهم التجربة الرومانية للتخلص من أخطاء الماضي وبناء نظام أقوى للإمبراطورية. تشكل الواقعية السياسية أحد الأبعاد الهامة لهذه النظرة الإمبريالية. فأهمية التاريخ والثقافة وحتى السياسة تتراجع أمام بريق التجارة. وضعت الإمبراطورية الإنجليزية صورة المسلمين والعرب المستمرة لآلاف السنين بين قوسين وبدأت في النظر للأتراك العثمانيين من نافذة الإمبراطورية الحديثة. مازال العثمانيون يمثلون الشرق، والشرق هو دار التخلف والبلادة والبربرية والفساد واللاعقلانية والنزعات الجنسية، ولكنه في نفس الوقت سوق تجاري شديد الإغراء.[284]

نظر بعض الكتاب الإنجليز في القرن السابع عشر للنظام الاجتماعي والحكومي العثماني بشكل مختلف. حيث اشتكى البعض من تفرق العالم المسيحي ومدحوا وحدة واتحاد الأتراك الدينية، وأثنى البعض على عفة المرأة التركية، والبعض الآخر على نجاح الأتراك في إدارة الدولة والحكم. وامتدح جورج سانديز قيم احترام الأب والأم وكبار السن لدى الأتراك بالقول: «يحترم الأتراك آبائهم وأمهاتهم بشدة، مثلما يحترم الخادم سيده. (في المجتمع) يقدر الصغير الكبير، والكبير الصغير بالشكل المناسب.»[285] وفي كتابه التاريخ العام للأتراك المطبوع عام 1603، يتحدث ريتشارد نولز عن وحدة الأتراك (المسلمين) الدينية، ويقول إن كل القوى الكبرى بما فيها روما تتجه للانهيار يوماً ما. ويؤكد أوسبورن في كتابه تأملات عن الحكومة التركية عام 1656، أن الإساءة لسيدنا محمد في أوروبا أمر مؤسف، وأنه بالنظر للنجاحات التاريخية فهو ليس أقل من الإسكندر الأكبر أو يوليوس قيصر. ولا يرى عدم اندماج الأتراك مع الثقافة الكلاسيكية الغربية كضعف أو نقص. فعلى النقيض من ذلك، لم يكن الأتراك مضطرون لحمل هذه الأعباء التاريخية الثقيلة على ظهورهم ونجحوا في إنشاء نظام عادل يحكمون به أتباعهم. وكذلك تحدث باول ريكوت في كتابه «الوضع الحالي للإمبراطورية العثمانية» عام 1668، عن إنشاء العثمانيين نظاماً مثالياً للدولة. حتى أنه يقول إن نظام الدوشرمة الذي انتُقد بشدة في أوروبا يعد من التطبيقات الهامة من ناحية الاندماج المجتمعي وإتاحة الفرصة للتنقل العمودي في الدولة. كان ريكوت وغيره من الكتّاب المادحين للدولة العثمانية يسعون لتشكيل معرفة حول الدولة العثمانية وتوجيه نقد غير مباشر للحكام الأوروبيين في تلك الفترة. [286]

تحدث الرحالة الأوروبيون الذين زاروا الأراضي العثمانية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر عن المعتقدات الدينية التي يقدرها الأتراك والمسلمون وعن عاداتهم الاجتماعية بشيء من التفصيل والثناء. بالطبع استمرت صورة التركي المحارب المرعبة لأوروبا. ولكن بعيداً عن فترات الحرب، كان الأتراك، كغيرهم من الأمم، وربما بالعادة أفضل منهم في الشرف والجد في العمل والصدق وكرم الضيافة. تطرق كتاب رحلات لرحال مجهول الاسم يعود لتاريخ 1621 إلى ثقافة الصدقة وحب الخير المنتشرة بين الأتراك، حيث ورد فيه: «إذا أعطى كل مسلم عشر دخله فهو مسلم صالح. أنهم يلتزمون بهذا الأمر جيداً. اعتقد انه لا توجد أمة في العالم تحب الخير وتقوم بعمل الخير أكثر منهم (الأتراك).»[287] ونقل بعض الرحالة أن الأتراك حولوا الصدقة وأعمال الخير إلى عمل مؤسسي، وأنشأوا أوقافاً لدعم المساجد والمدارس ومد يد العون للفقراء والمرضى والأيتام والمشردين.

وكانت نظافة الأتراك أيضا من المواضيع التي لفتت انتباه الرحالة في هذه الفترة، بما يشمل نظافة أجسادهم وملابسهم ومنازلهم وشوارعهم ومساجدهم ومدارسهم، وكل مكان يتواجدون فيه. كما اعتبرت الحمامات التركية المنتشرة بشكل كبير من الظواهر المادية اللافتة، والدالة على ثقافة النظافة المتبعة. وحازت النزل والحمامات ومنازل المسافرين ونظافتها على تقدير الرحالة والدبلوماسيين ورجال الدين الأوروبيين. حيث أشار جورج ويلر إلى ضرورة إنشاء نزل تركية في أوروبا:

«برأيي لابد من تطبيق هذه النزل في بلادنا المسيحية لما توفره من تسهيلات للمسافرين. لأن الفنادق والحانات والخمارات وأماكن الإغواء والفسوق لدينا، مخزية في نظر ديننا ... في هذه الأماكن يُنهك الإنسان روحياً وجسدياً ويفقد احترامه ...»[288].

كما كان كرم ضيافة الأتراك يفوق كل أنواع التقدير. يصف باول لوكس رحلته حول إزميت بالقول:

«مررنا ببعض الغابات (بجوار إزميت)، ورأينا العديد من القرى. وقد أحسنوا استقبالنا في هذه القرى، وقدموا لنا الطعام. فتقديم سبل الراحة للمسافرين وإطعامهم من أسمى العادات لدى المسلمين. وهذا يعطي للمسافر راحة وثقة تجعل السائح هنا مرتاحاً جداً.

ويشعر الفقراء (المسافرون الفقراء) الذين لا يملكون المال أن بإمكانهم التخفف من أعبائهم هنا. لا ينتظر الأتراك الشكر ولا أي مقابل، إنهم مضيافون كرماء. [289]

وعلى الرغم من هذه الأوصاف الإيجابية، بقيت «صدمة الأتراك» التي جاءت مع فتح إسطنبول حية حتى القرن التاسع عشر، الذي أعلنت فيه الدولة العثمانية «رجل أوروبا المريض». وحتى اليوم لا يمكن القول باندثار التصورات التي خلقها الرحالة الأوروبيون والمستشرقون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن المرأة التركية والحريم والسلطان والقصر والجيش التركي والإنكشارية والأسواق وأسواق العبيد والمقاهي. بل تتعرض هذه التصورات لمد وجزر واختلافات كبيرة بالتوازي مع تحولات الهوية وتصورات «الأنا» الأوروبية، لتتمثل في هذه التصورات صفات فضيلة أحيانا وأخرى وحشية خارجة عن العقل أحيانا أخرى. وكان عنصرا العنف والشهوة المهيمنين على تصورات أوروبا وأمريكا عن المجتمعات غير الغربية، يبدوان بالنسبة لهما أكواد فهم حقيقة العثمانيين بل وحتى طبيعة المجتمعات الإسلامية اليوم. ولا عجب في أن يستمر هذان العنصران باحتلال الحيز الأوسع في جميع أفلام هوليوود المتعلقة بالعالم الإسلامي والمسلمين منذ عام 1970.[290]

ومن بين الحوادث التاريخية التي شكلت صورة العثماني/التركي في أوروبا -إلى جانب فتح إسطنبول، والتفوق الإداري والرخاء في عصر السلطان سليمان القانوني، وشجاعة الإنكشارية و«العالم السري» لقصر الحريم- إحدى الحوادث المؤلمة في تاريخ العثمانيين، والمعروفة بحادثة جم سلطان، والتي وقعت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر وتم تداولها في أوروبا بأكملها. حادثة جم سلطان التي بقيت في ذاكرة الأتراك أيضا لعصور، كان لها صدى كبير في أوروبا، ولعبت دوراً كبيراً لا يمكن الاستخفاف به في العلاقات العثمانية-الأوروبية.

جم سلطان: أمير عثماني في الأسر الأوروبي

بعد وفاة الفاتح (1481)، نشب صراع على العرش بين ولديه بايزيد وجم، انتهى باعتلاء بايزيد للعرش وذهاب جم إلى أوروبا كلاجئ سياسي وأسير. فبينما كان الفاتح يلفظ أنفاسه الأخيرة، كان جم في قونيا قد بدأ الصراع ضد أخيه بايزيد الذي يكبره بتسع سنوات من أجل العرش، ولكنه لم ينجح. نصّب جم نفسه سلطاناً في بورصا وخطب في الناس معلناً إصدار عملات نقدية باسمه. وبعد هزيمته الثقيلة في يني شهير عام 1481 ذهب إلى قونيا ثم إلى طرسوس ومنها إلى القاهرة بناء على

دعوة من سلطان مصر. وأدى جم فريضة الحج أثناء فترة إقامته في مصر وكان أول (والوحيد) أمير/سلطان من البيت العثماني يؤدي فريضة الحج. وبعد فشل مخططاته في الذهاب إلى إسطنبول والاستيلاء على العرش، اتجه إلى رودوس بعد دعوة من قائد فرسان رودوس بيير دي أوبسون، ومن هناك تم إرساله إلى فرنسا وبعد 13 عاماً من الأسر، توفي في نابولي عام 1495.[291]

أرسل بايزيد الكثير من المال لفرنسا ثم إلى البابا في محاولة لضمان أمن وحسن معاملة أخيه جم طوال سنوات الأسر. وأدرك الأوروبيون الأهمية العظيمة لأسر أمير عثماني وحاولوا تحويل هذا الموقف إلى نصر سياسي، ولكن لم يكن له النجاح بالصورة التي أرادوها. في المقابل، كان البابا الذي «يمسك في يديه شقيق السلطان العثماني» يتلقى هدايا السلطان من مبالغ سنوية، والرمح المقدس الذي يُعتقد أنه استخدم في صلب سيدنا عيسى. ويرى البعض أن أسر جم سلطان قد حال دون تقدم العثمانيين إلى إيطاليا.[292]

لم يتجاوز عمر السلطنة التي أعلنها جم عشرين يوماً. ورأى مساندوه في ذلك مظلومية كبيرة، وقدموا له الدعم الكبير بالسلاح تارة وبالقلم والحجة تارة. وأصبح الشعور بالمظلومية في هذه القضية سبباً في ظهور «طائفة جم سلطان» التي أصبحت أسطورة على الألسنة في الأراضي العثمانية وأوروبا. وعلى الرغم من أن فترة توليه العرش لم تزد عن العشرين يوماً، إلا أن محافظته على لقب «السلطان» تعكس هذا الميل. وساهمت السنوات التي أمضاها جم في أوروبا في تشكيل أرضية جديدة للصورة الذهنية عن الأتراك-العثمانيين، تختلف عن سابقتها المتمثلة في صورة «التركي المرعب». يشار إلى أن جم سلطان يذكر في اللغات الأوروبية باسم «Zizim Prens».[293]



جم سلطان (Zizim Prens)

قدم جم سلطان إسهامات هامة في تشكيل هذه الصورة الجديدة، بفضل تحصيله العلمي الجيد وبراعته في الشعر. وتروي المصادر العثمانية بحزن بالغ قصة جم سلطان والمعاناة التي مر بها هو وعائلته - من الصراع على العرش، والتمرد، والنفي، والأسر، والوفاة في سن صغيرة بعيداً عن الأهل. أما في المصادر الأوروبية فتطغى الرومنسية والمثالية في الحديث عن جم سلطان. حيث أصبح محل فضول واهتمام أينما حلّ أو ارتحل، وتحولت مقابلاته وزياراته ورحلات صيده وشعره وقصص عشقه إلى أساطير شعبية تتداولها الألسن. وهكذا عاش الأمير العثماني الشاب الوسيم، المتفاخر والمظلوم في خضم اللعبة والخدع السياسية، بالإضافة لاحتلاله موقعاً مركزياً في قصص الحب الرومانسية، التي كان من أكثرها تداولاً الادعاء بوجود علاقة عشق بينه وبين «هيلين الجميلة» (La Belle Helene).

كان جم كثير التنقل خلال فترة إبعاده في فرنسا. وكان البابا والفرنسيون والمجر والسادة الإقطاعيون وفرسان الطرق الأوروبية والمماليك يتهافتون على الأمير العثماني.[294] أحضر فرسان القسيس يوحنا، جم إلى روشيشينارد عام 1483. وأمضى جم شتاءه هناك تحت الحراسة المشددة والمراقبة الحثيثة. فكان يتم التدقيق في هويات من يقابلهم وفي احتمالات تخطيطه للهرب. ولكن يبدو

أن جم كان أكثر حرية هنا في تحركاته اليومية. يروى أن جم قد ذهب للصيد يوماً ما، وترجل عن حصانه لأخذ قسط من الراحة، قبل أن يشعر باقتراب شخص ما منه، على ظهر حصانه. ظن جم أن هذا الشخص الذي يوجه إليه نظرات حادة من فوق حصانه فارساً، قبل أن يدرك سريعاً أن الغريب الناظر إليه امرأة حسناء تزدان بشعرها الطويل. ألقى جم السلام ورغب في التحدث مع هذه الحسناء، لكنها سارعت بالابتعاد عن المكان، واختفت عن الأنظار. بعد فترة، جلس جم للعب الشطرنج مع صاحب البيت جوي دي بلانكفورت، فسمع بحلول أحدهم ضيفاً على المنزل. كان الضيوف هم جان دي ساسيناج وأخته فليبينا. وحينها أدرك جم أن الفتاة التي رآها أثناء الصيد هي فليبينا. وهي بدورها تذكرته. وعند مغادرتها نظرت إليه وتبسمت. بلانكفورت الذي كان حاضراً حينها تنبه للمشهد، وأخبر جم أن فليبينا ابنة بارون يدعى جاك دي ساسيناج. وقد لقبت «بهيلين الجميلة» إشارة لهلين الطروادية بسبب جمالها الأسطوري.

زار جم ومعه بلانكفورت قصر فليبينا ووالدها. وخلال الزيارة زاد الحب بينه وبين فليبينا بمرور الوقت. وتقابلا أكثر من مرة خفية؛ وتبادلا رسائل الحب والعشق. وفي إحدى هذه اللقاءات السرية أخبرته فليبينا أنها لن تستطيع رؤيته مجدداً لأن والدها بدأ استعدادات تزويجها لأحد النبلاء الفرنسيين. لم يرغب جم بقبول هذا الوضع في البداية. ولكنه انتظر بحزن أن تنهي فليبينا كلامها. أخبرت فليبينا جم بأنها تحمل طفله. تعانق الحبيبان لآخر مرة وافترقا. وتزوجت فليبينا بعد شهر. أهدى جم العروس قطعة ألماس رائعة وانصرف بحجة الصداع، ولم يرى فليبينا مرة أخرى. وبعد فترة قصيرة، نقل الفرسان جم إلى مدينة أخرى. وشاعت قصة حب جم وفليبينا على الألسنة تحت اسم «قصة الأمير جم وهيلين الجميلة». وفي عام 1673 نشر جوي ألارد رواية باسم «الحب بين الأمير العثماني جم وفليبينا-هيلين ساسيناج، وقال إنها تستند إلى حقائق تاريخية. بعد سنوات أصبح الطفل الذي جاء للدنيا من حب جم وفليبينا أو زيزيم وهيلين، من القصص الرومانسية التراجيدية الأساسية في الحكايات الشعبية. ووفقاً لبعض المصادر الفرنسية، يستمر نسل جم في واحدة (وربما أكثر) من العائلات الفرنسية حتى اليوم بصورة خفية![295]

ويروى في الحكايات الشعبية عن مجيء جم إلى روما ما لا يقل تأثيراً عن هذه القصة. حيث نقلت الوثائق التاريخية الكثير من التفاصيل عن الحدث. حيث احتشد الناس في شوارع روما لرؤية الأمير العثماني ابن الفاتح وشقيق السلطان العثماني الساعي للعرش. ونقلت المصادر التاريخية الكثير عن هيئة وشكل جم السائر وسط مرافقيه؛ رجل شاب وسيم واثق من نفسه، ينظر للحشود

بنظرات حادة، طويل نسبياً وواسع الصدر. وكان البابا اينوسنت الثامن أحد المنتظرين بشدة لهذا الرجل الشاب. ويبدو أن البابا كان يحلم بحملة صليبية جديدة ويفكر في ضم جم إلى صفه.

طلب المكلفون بالتشريفات الرسمية من جم أن يلقي التحية على البابا في غرفته حسب الأصول التركية، يعني بلمسه للأرض بيده اليمنى وتقبيل يد البابا. رفض جم هذا الطلب. وبدلاً عن ذلك وقف أمام الباب وحنى رأسه قليلاً ثم قبله من كتفه الأيمن. أخبر البابا جم بأنه سيكون في مأمن في روما وأنهم أحضروه هنا من أجل سلامته الشخصية وأن عاقبته ستكون الخير. بعد بضعة أيام، تقابل جم والبابا مجدداً. فسأله البابا عن سبب لجوئه إلى دولة تدين بغير دينه. فقال جم أن نيته كانت الذهاب للمجر وليس فرنسا، وأنه وقع في الأسر على الرغم من وعد فرسان رودوس وبيير دي أوسبون له، وطلب من البابا أن يتركه حراً على الفور. وقال جم أنه يريد الذهاب إلى مصر للقاء أمه وزوجته وأولاده. وفي حديثه هذا لم يتمالك جم نفسه ولم يستطع التحكم في دموعه. وأمام هذا المشهد دمعت عين البابا أيضا.

وفي ظل ذلك، قاد البابا دفة الحديث إلى المستقبل للتخفيف عن جم، ونصحه بالذهاب إلى مصر إن كان ينوي التخلي عن العرش، أو الاتفاق مع ماتياس كورفينوس ملك المجر إن كان لا يزال مصراً على الصراع ضد أخيه في إسطنبول للحصول على العرش. وبعد بضعة أيام وصل ممثل كورفينوس إلى روما، وعرض عليه الذهاب مع البابا على الفور إلى المجر. ولكن جم فهم الخطة ورفض العرض بشكل قاطع، وقال: «أن كنت سأفعل ما تقولونه، فهذا يعني أنى سأخرج من المجر بجيش مسيحي ضد المسلمين. وسيعلن العلماء أنى خائن. لن أرتد عن ديني لأي سبب كان، وإن كان ثمن ذلك العرش». غضب البابا عند سماعه هذا ووجه كلمات مسيئة إلى جم باللغة الإيطالية. جم الذي تعلم القليل من الإيطالية اثناء فترة مكوثه، رد على إساءة البابا بالإيطالية. فخجل البابا أمام هذا الرد واعتذر لجم وانصرف إلى غرفته.[296] ومن المواضيع التي تروى كثيراً في المصادر أن البابا دعا جم لاعتناق المسيحية بعدة طرق ولكن جم كان يرفض هذا رفضاً قاطعاً.

كانت وفاة جم سلطان محل الكثير من الجدل. مرض جم بشدة أثناء ذهابه إلى نابولي بمرافقة الجيش الفرنسي، وثمة ادعاءات لا يمكن التثبت منها حول قيام البابا بتسميمه. وبينما يميل المؤرخون العثمانيون لنظرية التسميم، تقول المصادر الأوروبية أن جم توفى نتيجة للمرض الشديد. وتشير إلى أن الملك شارلز الثامن قد بذل الكثير من الجهود لعلاجه، ولكنه لم يوفق. عندما أخبر

الأمير العثماني وهو على فراش الموت بأنه أصبح حراً، قال «الحمد لله لقد سمعت كلمة الحرية والخلاص بأذني». وبعد فترة قصيرة غادر الحياة في نابولي في 25 فبراير 1495.

وعندما سمع بايزيد بنبأ وفاة أخيه، أقام عليه صلاة الجنازة غيابياً، وأعلن الحداد في الدولة لمدة ثلاثة أيام ووزع الصدقات للفقراء. وبعد حوالي أربع سنوات من دفنه في نابولي، نقلت رفات جم إلى بورصا بناء على طلب بايزيد. وتسلم بايزيد مقتنيات أخيه قبل وفاته، ومنها كتبه وأحصنته ومجوهراته وأغراضه الأخرى. استمر جم سلطان التي تناقلت الألسنة قصة حياته التراجيدية في ذاكرة الإنكشاريين والبكتاشيين على أنه أمير/سلطان تعرض للظلم. كان جم سلطان شاعراً مجيداً، وله دواوين بالتركية والفارسية. وقد ألف ديواناً يضم 5374 بيت، نقل فيه تجاربه وأحاسيسه وأحلامه بشكل مؤثر.[297] ورحل البطل التراجيدي جم سلطان تاركاً خلفه قصة حزينة تتلى على الأسماع في الولايات العثمانية والمدن الأوروبية على السواء.

هل دعم العثمانيون المذهب البروتستانتي؟

لابد من التذكير بأن صورة الأتراك المنطبعة في الذهن الأوروبي كانت أكثر تأثراً بالصورة النمطية عن التركي الفظ الشهواني والعنيف البعيد عن العلم والفلسفة، أكثر من تأثرها بصورة جم سلطان اللطيف المظلوم.[298] وكان مارتن لوثر، الذي يعود له فضل الميلاد الجديد في التاريخ الغربي الديني، أحد أهم الشخصيات التي عمّقت هذه الصورة النمطية عن الأتراك عن طريق أطروحاته السياسية والدينية. انعكست مشاعر الكره والخوف من الأتراك لدى مارتن لوثر على الخطاب السياسي الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن المرحلة ذاتها شهدت العديد من المفارقات التاريخية التي تجلت على شكل اتفاقات وصراعات غير متوقعة.

لا نعرف إن كان مارتن لوثر، عالم اللاهوت الألماني، مدركاً أنه بالخطوة التي أقدم عليها في الواحد والثلاثين من أكتوبر عام 1517 -عندما علق رسالة تتضمن «95مسألة» منتقداً فيها تعاليم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية على باب المعبد في مدينة فيتنبرغ- كان بالفعل يغير مسار التاريخ المسيحي والأوروبي. لكن الراسخ والمؤكد أن هذا «الاحتجاج» كانت له أبعاد ومنطلقات دينية وسياسية. تعجب لوثر من المشهد الذي رآه خلال زيارته لروما عام 1510. حيث شعر بخيبة أمل من الفساد والضلال الذي عانى منه الفاتيكان. كانت فتوى البابا ليو العاشر ببيع صكوك الغفران

(كوسيلة لمحو الخطايا والذنوب مقابل المال) بمثابة الشعرة التي قصمت ظهر البعير بالنسبة للوثر. فاعترض مارتن لوثر على بيع صكوك الغفران مقابل المال للفقراء المتدينيين من الألمان، ولم يكتفي بذلك، بل وجه انتقادات جذرية لتعاليم الكنيسة وتصرفاتها في رسالته الشهيرة المكونة من 95 مسألة. وما لبث أن أصبح لوثر الاسم الرمزي للاتحاد الديني والسياسي ضد الفاتيكان. حيث انتشر هذا التوجه بين الألمان أولاً قبل أن ينتشر بين غيرهم من الأوروبيين.

رأى لوثر البابوية كمؤسسة فاسدة غير قادرة على الوقوف ضد الأتراك العثمانيين الذين كان نفوذهم في ازدياد مضطرد. وكان لوثر يعتقد بعبثية اتباع أوروبا وانصياعها للبابا سواء على المستوى الديني أو السياسي. فالباباوية التي فقدت سلطتها ومشروعيتها المعنوية من وجهة نظر لوثر لم تكن تملك رؤية عسكرية وسياسية يمكن أن تلتف حولها شعوب أوروبا. وبالتالي كان لوثر يرى بعدم جدوى حشد الجند والمال ورسم الخطط للحرب ضد الأتراك تحت راية البابا. وهنا يبرز لوثر كشخصية وطنية ألمانية تطغى على هويته كعالم لاهوت مسيحي، حيث وقف إلى جانب الإمبراطور الألماني ضد البابا الداعم لإمبراطور هاسبرج. حيث رأى لوثر أنه إن كان لا بد من إطلاق حملة صليبية ضد الأتراك، فلا بد من أن تكون هذه الحملة تحت قيادة الإمبراطور الألماني وليس الكنيسة الكاثوليكية الفاسدة وفاقدة الصلاحية المعنوية. وكان يرى أنه لا يمكن توجيه ضربة للأتراك إلا بهذه الخطة. أما الجهود الأخرى فلن تتجاوز نتائجها تقوية نفوذ البابا في أوروبا. في المقابل، أراد البابا توظيف التهديد التركي لتوحيد السادة والنبلاء الأوروبيين، ولكنه كان يخفق في كل مرة. كان الوضع في أوروبا أكثر من سيء؛ في رأي لوثر، حيث «وصل ضغط النبلاء على الشعب الفقير إلى درجة أصبح الشعب يرجح فيها إدارة الأتراك على إدارة السادة المسيحيين».[299] هذا الاحتجاج -الذي يعبر عن موقف سياسي لا يقل أهمية عن الموقف اللاهوتي- شكل تجمعاً للقادة والمفكرين السياسيين المنطلقين من المنهج البروتستانتي وخلق التفافاً حول شعار «الحرب مع روما، والسلام مع الإسلام». وفي العصر الحديث نرى أثر ذلك في أعمال شخصيات مثل هردر ونيتشه الذين يرون الكنسية والبابا كقوة استبدادية رجعية مناديين «بالسلام مع الإسلام».[300]

ومع هيمنة فكرة التهديد على النقاشات المتعلقة بالأتراك، كان الوضع العام يشير إلى مراجعات ذاتية تقوم بها أوروبا تجاه هويتها. فأوروبا التي نظرت إلى التركي أو المسلم على أنه «الآخر» وقامت بتوصيفه ونقده أو مدحه، كانت في الوقت ذاته تحاول تكوين تصور وهوية «الأنا» الجديدة. وفي خضم الجدل العنيف بين الكاثوليك والبروتستانت، برز تذبذب صورة الأتراك بين

اتهامهم بالدجل، وبين تمجيدهم كأشخاص أكثر شرفاً وتديناً وأخلاقاً من المسيحيين أنفسهم كأحد النتائج الجدلية لهذه الفترة. كما أن تفسير لوثر لنجاح الأتراك على أنه عقاب على الخطايا التي ارتكبتها الكنيسة الكاثوليكية كان عنصراً مهماً في تشكيل صورة الكاثوليكية، أكثر من صورة الإسلام بحد ذاته. لهذا لا عجب من أن يضع لوثر البابا والسلطان العثماني في نفس الكفة ويعتبرهما عدوّان للمسيحية. وهكذا أصبح السلطان العثماني عنصراً أساسياً في الحرب الكاثوليكية-البروتستانتية، وأشبه بمرآة تعكس عمق الانقسام العميق في أوروبا. ويمكن رصد الحالة نفسها في ظهور شعار «الأتراك، شريك الإصلاح» الذي اشتهر في القرن السادس عشر. كان المعارضون للإصلاح الذي بدأه لوثر يعتبرونه انحرافاً وتمرداً على الكنيسة، لذا أشاعوا بين الناس أن الأتراك يدعمون هذا الإصلاح، أي البروتستانتية، في محاولة للتشكيك بانتماءات لوثر السياسية. وكان أنصار البابا ضد هذا الإصلاح يعتبرون لوثر عدواً أكثر خطورة من السلطان العثماني نفسه، قائلين إن السلطان يهدد حياة الأجساد أما تعاليم لوثر فتستهدف السيطرة على الأرواح بشكل أكثر ألماً.[301]

وإن كانت هذه مجرد ادعاءات في حينها، إلا أن الاستراتيجيين العثمانيين لم يفوتوا الفرصة، وساندوا البروتستانت ضد الكنيسة الكاثوليكية والقوة السياسية التي تمثلها. ونقلت المصادر متابعة السلطان سليمان القانوني للحرب الكاثوليكية البروتستانتية عن كثب، ومحاولته الوصول إلى البروتستانت بطرق عدة وتقديم نفسه كصديق وسلطان حليف مستعد لتقديم الحماية لهم. وفي هذا الإطار، أرسل القانوني ممثله الخاص «محرم جاووش» إلى الأمراء البروتستانت وعبر لهم بوضوح عن استعداد الدولة العثمانية لتقديم المساعدة للبروتستانت ضد البابا، مشيراً إلى استعداده لتقديم دعم بري وبحري في حال استطاع البروتستانت مجابهة البابا:

> *«...السادة والنبلاء على مذهب اللوثرية في ممالك الفلمنك وإسبانيا وسائر أعيان اللوثرية... نحن أهل الإسلام نؤمن بوحدانية الله جناب الحق وبالنبوة الحقة لسيدنا المصطفى محمد، وأنتم لا تعبدون الأصنام وترفضون أصنام وصور وأجراس الكنيسة وتعتقدون بوحدانية الإله وأن سيدنا عيسى عبد الله ونبيه ... عديم الدين المدعو البابا لا يعرف أن خالقه واحد ويسند إلى سيدنا عيسى عليه السلام صفة الألوهية ويتسبب في سفك هذه الدماء، لذا كان لزاماً علينا رفع السيف في وجه البابا وجعل قوتنا في صفكم ومعاونتكم في البر والبحر وتخليصكم من يد الظالم وإرشادكم للدين الحق؛ إن حمايتنا المشار إليها هي مظهر لصداقتنا لكم. قد تم إرسال عبدنا محرم من الأستانة لأنه يعرف*

لغة وأحوال الطرفين. وعليه عند وصوله أن يوصل صداقتنا لجميع السادة والنبلاء والأعيان اللوثريين وإجراء الحوار والمشاورات مع عبدنا المذكور بالحسنى، ليتم قبول ما يقوله بفمه وما تحتويه الأوراق كأنه صدر من فمنا المبارك، ويتم الاعتماد وفقاً لرغبتكم في جمع الجنود ومهاجمة البابا عديم الدين في أي سنة وأي وقت. يمكنكم إرسال رجالكم إلى الأستانة العظيمة وإعلام عبدنا بأحوالكم...»[302]

كان محرّك إسطنبول لتقديم هذا الدعم دينياً وسياسياً في آن واحد. حيث رأى العثمانيون البروتستانت أقرب إليهم من الناحية العقدية، وكانوا ينوون توظيف هذه الفرصة الهامة ضد الفاتيكان وحلفائه السياسيين.

ووفقاً لما نقله بعض الرحالة الأوروبيون، أصبح هذا الانقسام المسيحي مدار حديث في إسطنبول، حتى أن الأئمة كانوا يدعون على منابر المساجد لتعميق هذا «الشرخ المسيحي». ويمكن القول بأن العثمانيين رأوا البروتستانتية أقرب لهم لسببين؛ أولهما ديني، والآخر سياسي. تمثل الدافع الديني برفض البروتستانتية للتصوير والتجسيد للرموز الدينية، مشتركين في ذلك مع المسلمين واليهود. يضاف إلى ذلك رفض البروتستانتية لأي مؤسسة وسيطة بين الإله والبشر. نرى تكرر طرح هذه المسألة في مراسلات الطرفين في فترة القانوني وما بعده، وإيمان الأمراء والعلماء العثمانيين بإمكانية التحاور السلس مع البروتستانت. كما يلاحظ أن العديد من المراسلات أكدت على عدم وجود اختلافات كبيرة بين الإسلام والبروتستانتية، واتفاق الدينين على رفض التصوير. وكان ذلك كله يذكر بصيغة تهدف إلى تلطيف وتهيئة المناخ السياسي. ومن الأمثلة على ذلك، إحدى الرسائل التي أرسلها السلطان مراد عام 1574 للبروتستانت في الفلمنك وإسبانيا، والتي أكد فيها على رفض البروتستانتية للتصوير الديني وعبادة «الأصنام» وقبولها بوحدانية الإله ونبوة سيدنا عيسى، ورغبة البروتستانت بممارسة دينهم بشكل صادق؛ مقابل رفض البابا لوحدانية الإله وإضفائه صفة الألوهية على سيدنا عيسى ودعوته الناس للعودة لتقديس وعبادة الصور و«الأصنام».[303] ربما رفض البروتستانت الذين قرأوا رسالة السلطان تعريفه للبروتستانتية ورأوا في مضمون الرسالة حملة سياسية. لكن لابد من التأكيد على أن الخلاف بين الكاثوليكية والبروتستانتية كان مثيراً للانتباه للعثمانيين من ناحية التصور الديني. ويمكن الجزم بأن العثمانيين لم يتناولوا المسألة بدوافع سياسية بحتة، وإنما رأوا في الأمر فرصة دينية. كما أن هذا التفاعل يشير إلى مدى متابعة العثمانيين للجدالات الدينية والفكرية في أوروبا، ومحاولتهم اتخاذ مواقف والتأثير

على مسار الأمور في فترات معينة.[304] ولابد من التوسع في الأبحاث حول هذه الجزئية لكشف المزيد من التفاصيل.

أما الدافع السياسي للتقرب من البروتستانت ودعهم، فيتمثل في التحالف القائم بين الكنيسة الكاثوليكية وإمبراطورية هاسبورغ التي تعتبر المركز السياسي لأوروبا، والتي كانت تسعى جاهدة لتوحيد جميع حكام أوروبا تحت رايتها. وكانت امبراطورية هاسبورغ تعتبر الدولة العثمانية منافسها الأكبر وخصمها اللدود، على الرغم من تعرضها لهجمات متكررة وعداوات لا تنتهي مع الفرنسيين والروس والبافاريين.[305] فكل من يتحالف مع هاسبورغ كان يصبح تلقائياً عدواً للعثمانيين. لهذا السبب نظر العثمانيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر للقساوسة الكاثوليكيين وخاصة اليسوعيين منهم على أنهم جواسيس للبابا والإمبراطور ولم يُسمح لهم بتنظيم فعلياتهم في الأراضي العثمانية وكانوا يخضعون للمراقبة الحثيثة.[306] وللسبب ذاته كانت هناك شبهات دائمة حول الأنشطة التعليمية والمدارس اليسوعية في المناطق المسلمة، والتي كانت بالفعل تشهد ذروة انتشار وتميز اليسوعيين. في المقابل تم السماح للوثرية والكالفينية بتنظيم فعالياتها بحرية في مناطق مثل المجر. ووفقاً لبعض المؤرخين، فإن دعم السلطان العثماني للبروتستانتية والضغوط التي مارسها على إمبراطورية هاسبورغ كان لهما دور هام في توسع انتشار البروتستانتية في أوروبا خلال فترة قصيرة.[307] ولا عجب من اعتقاد بعض الأوروبيين بأن سيطرة القانوني على المجر بعد نصر موهاج كان لعبة بروتستانتية.[308]

يجب ألا نغفل عن حقيقة عداء لوثر الشديد للأتراك عند دراسة البروتستانتية كحليف محتمل للأتراك. فقد كان للوثر موقف عدائي صلب تجاه الأتراك، وكثيراً ما استخدم تعبير «...ضد الأتراك...» بشكل فظ في العديد من أعماله وخطاباته. كان لوثر يحمل الكثير من الغضب والحقد على الأتراك، حتى أنه قال: «سأناضل ضد الأتراك وإله الأتراك حتى ألفظ آخر أنفاسي». في الوقت نفسه، كان للوثر موقف أثار حفيظة الكنيسة الكاثوليكية ودفعها لإعلانه زنديقاً ومنحرفاً. كان لوثر يقول إن محاربة الأوروبيين للأتراك تنضوي على تمرد الأوروبيين ورفضهم للعقاب الإلهي لهم على خطاياهم. وهكذا جعل لوثر محاربة الأتراك باطلة ليس فقط من الناحية العسكرية؛ بل من الناحية اللاهوتية أيضا، حين اعتبرها تحدياً لغضب الرب.[309]

من جانب آخر، تم استخدام ادعاء تلقي الحركة البروتستانتية للدعم من العثمانيين كورقة رابحة ضد مارتن لوثر واتباعه. وشاعت مقولة ألمانية مفادها أن «الأتراك هم الورقة الرابحة في أيدي اللوثرية». واعتبر القسيس اليسوعي والكاتب جورج سيشر، في كتاب ألّفه عام 1620، أن كل من لا يدين بالكاثوليكية هو بالضرورة عدو لها. حيث قال: «ماذا يعتقد اليهود والأتراك والمنحرفون [البروتستانتيون] وإبليس عن الصليب؟ يكره اليهود الصليب، والكفار يهينونه، والأتراك يحرقونه، والمنحرفون يكرهونه، وإبليس يهرب من ألمه..»[310]. وهكذا نرى أن وضع الأتراك في نفس الكفة مع الأعداء التقليديين للكاثوليكية، كاليهود والبروتستانت والملحدين، يحمل أهمية كبيرة ويشير إلى حقيقة المخيلة الدينية في تلك الفترة. كما أن الاعتقاد بتعاون البروتستانت مع الأتراك يضاعف خطيئتهم من وجهة نظرة الكاثوليكية.

لكن متابعة الدولة العثمانية للحركة البروتستانتية عن كثب لأسباب دينية وسياسية والتعاطف معها إلى حد ما، لا يعني أن العثمانيين قطعوا علاقاتهم بالجماعات الأرثوذكسية والكاثوليكية. فقد استضاف السلطان محمد الفاتح البطريرك الأرثوذكسي الأرمني في إسطنبول بعد فتحها. كما كان للكنيسة الرومية الأرثوذكسية حضورها ومكانتها الدينية في إسطنبول. واستمرت العلاقات مع الكاثوليك في التطور متخذة مساراً مختلفاً. حيث حافظت الجماعات الكاثوليكية تحت الإدارة العثمانية على تواصلها الدائم مع القصر العثماني. كما أن اتفاق السلطان القانوني مع فرنسا وتوقيع اتفاقية الاستسلام عام 1536 سمحا بتطوير علاقات شاملة مع العالم الكاثوليكي، ومنح الكاثوليك المقيمين على الأراضي العثمانية امتيازات كبيرة. استغل الفرنسيون هذه الفرصة وأصبحوا حماة للمبشرين الموجودين في الأراضي العثمانية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كما دعمت فرنسا المبشرين الكاثوليك واليسوعيين في الجغرافيا العثمانية والشرق الأوسط، في الوقت الذي دافعت فيه عن التنوير ومذهب العقلانية والفلسفة الوضعية والعلمانية ضد الكنيسة والمسيحية التقليدية في باريس، حيث كانت ترى الكنيسة كمناصر «للنظام القديم» ولم تخجل من إرسال رجال الدين للإعدام في صورة تنم عن التناقض والازدواجية في المواقف.[311]

وكان من أبرز خصائص السياسة الخارجية العثمانية بدءاً من القرن السادس عشر دعم الجماعات السياسية والدينية على تنوعها في أوروبا. ومن مظاهر هذا التوجه البراغماتي الحذر دعم فرنسا ضد إمبراطورية هاسبرغ، ودعم الكاثوليكية والبروتستانتية أحياناً. في الواقع قاد الحكام

العثمانيون أنشطتهم السياسية والعسكرية في دول البلقان وجنوب أوروبا بضمهم للجماعات المسيحية المحلية إلى صفهم. ويشار إلى أن قرابة الثلاثين ألف مقاتل من الروم والأرمن والبلغار والصرب قد انضموا إلى صفوف الجيش العثماني المكون من 120 ألف مقاتل خلال حصار فيينا الثاني بحسب بعض المصادر. لذا لا عجب من قيام الدولة العثمانية بدعم الحركة البروتستانتية إلى حد ما - وإن كان هذا الدعم ليس بالقدر الذي يحاول الكاثوليك الأوروبيون تصويره بشكل مبالغ فيه. كما أن هذا الدعم لا يحدّ من حقيقة العداء الذي يكنه مارتن لوثر واتباعه للأتراك والمسلمين.

مغامرات عثمانية لأمير مجري

من الأمثلة الهامة على حرفية التحالفات السياسية التي طبقها العثمانيون تعيين الدولة العثمانية للأمير الأردلي إمره توكالي (1657-1705)، ملكاً على وسط المجر في عام 1681. وقف إمره توكالي ووالده استفان توكالي معاً ضد إمبراطورية هاسبرغ، وكانا يعتبران الدولة العثمانية قوة حامية لتحركاتهما. كان العثمانيون أيضا يتمتعون بعلاقة طيبة مع دولة المجر تحت إدارة توكالي. أعلن العثمانيون توكالي ملكاً على وسط المجر في عام 1682 وأعطوه عهداً من أربعة عشر مادة. بعد فترة قصيرة، انضم توكالي إلى الجيش العثماني في حصار فيينا الثاني وقابل قرة مصطفى باشا. كانت مهمته إيقاف يوحنا سوبياسكي ملك لهستان (بولونيا) الذاهب لدعم فيينا. غير أن توكالي تعرض للهزيمة في مورافا وسقط من أعين العثمانيين. والأدهى من ذلك أنه حمّل مسؤولية هزيمة فيينا. اتهم ميهالي أبافي أمير أردل توكالي بالخيانة، واستولى على أراضيه، ثم اعتقله العثمانيون فيما بعد. وبسبب هذا انضم جنوده المعروفون باسم الكروز لإمبراطورية هاسبرغ ضد العثمانيين.

دخلت حياة توكالي المضطربة مرحلة جديدة في عام 1690 بعد وفاة أبافي، حيث عين سليمان الثاني توكالي أميراً لأردل بدلاً من أبافي. واستأنف توكالي القتال مجدداً في صفوف الجيش العثماني. وبعد مقتل جنوده بشكل دموي إثر هزيمته في معركة زينتا عام 1697، أدرك توكالي انه لا يمكنه البقاء في منطقة المجر، فانتقل إلى إسطنبول عام 1697، واستقر في قصر بالقرب من منطقة فنار لبضع سنوات. عادت الأيام العصيبة لتسيطر على حياة توكالي مرة أخرى عام 1699 مع اتفاقية كارلوفجة، لأن النمساويين استغلوا الاتفاقية وأرادوا استعادة الأمير المجري.[312]

لم يقبل السلطان تسليم توكالي إلى الأوروبيين على الرغم من الضغوط المستمرة التي مارست النمسا؛ ولكنه أصدر قراراً بإبعاده عن إسطنبول إلى مزرعة في ازنيك. انتقل توكالي إلى ازنيك مع زوجته و1500 من الجنود والخدم، وقضى آخر سنوات حياته فيها. ثم توفي في إزميت عام 1705. تم وصف توكالي في الفرمان الذي أصدر ببقائه في إزميت كالآتي: «...على أن يُنقل افتخار أمراء الأمة امره توكالي -ختمت عواقبه بالخير- وزوجته الملكة وسائر اتباعه إلى إزنيك، وتجهيز قصر مناسب لإسكانهم في محل معقول ومناسب وفقاً لفرمان الصدر العالي...»[313]

يمكن النظر إلى حياة توكالي القصيرة والملونة والتراجيدية من زاوية أخرى. فهو أمير اتُهم بالخيانة بسبب تحالفه مع الأتراك المسلمين من ناحية، وظهر كقائد وطني فعل كل شيء لإنقاذ دولته من هيمنة إمبراطورية هاسبورغ من ناحية أخرى. توكالي الذي حاول الصمود بجنوده المخلصين وتحالفاته السياسية، مر بالكثير من المصاعب والمتاعب في حياته وفي انتقاله من الإمارة إلى الملكية ومن الأسر إلى النفي. ولا يمكن الانتقاص من دوره الهام في علاقات العثمانيين بالمجر. يقول بعض المؤرخون أن توكالي كان صاحب فكرة حصار فيينا، لافتين النظر إلى العلاقة التي قامت بينه وبين قرة مصطفى باشا قائد الجيش العثماني. ووفقاً لهذه الرواية، اقنع توكالي مصطفى باشا بالخطة، الذي قام بدوره بإقناع السلطان. وهكذا تم تنفيذ خطة السيطرة على عاصمة إمبراطورية هاسبرغ. ولكن ليس من الصعب رؤية أن هذه الخطوة كانت خطأً سياسياً وعسكرياً. حتى وإن افترضنا أن توكالي لم يكن له الدور الأكبر في الخطة، إلا أن هذا لا ينفي حقيقة عدم تردده وهو القومي المجري البروتستانتي في محاربة الأوروبيين الكاثوليك.

كانت هزيمة فيينا الثانية بداية النهاية لتوكالي والدولة العثمانية في دول البلقان. فبعد الحصار بستة عشر عاماً، اضطر العثمانيون لتوقيع اتفاقية كارلوفجة عام 1699، والتي كانت بداية فقدان السيطرة على منطقة البلقان. توفى توكالي في إحدى قرى ازميت عن عمر يناهز ثمانية وأربعين عاماً، تارك ورائه مجتمعاً صغيراً ووفياً له. وحتى اليوم، لا يزال اسم توكالي يذكر في تركيا والمجر كأحد أهم الشخصيات في التاريخ المشترك بين البلدين.[314]

صورة التركي إبّان الحداثة

لم تستطع أوروبا تجاوز ضغائنها على الأتراك مطلقاً بعد فتحهم إسطنبول. وقد قال إينيا سيلفيو بيكولومينو الذي شغل منصب البابا باسم بيوس الثاني، عن فتح إسطنبول:

«لقد جُرحنا في الماضي في أراضي آسيا وأفريقيا، أي في بلاد أجنبية. ولكننا هذه المرة تعرضنا للهجوم على أرضنا، في بيتنا، في أوروبا. نعم، لقد وصل الأتراك من الأناضول إلى اليونان منذ وقت طويل؛ ووصل المغول إلى أوروبا، وسيطر العرب على بعض مناطق إسبانيا متجاوزين مضيق جبل طارق. ولكننا لم نفقد حتى اليوم أي مدينة أو موقع يمكن مقارنته بالقسطنطينية.»[315]

استمر ذكر خسارة إسطنبول -قرة عين الدولة البيزنطية وروما الشرق- بالغضب والحزن والعتاب لمئات السنين بعد تاريخ الفتح. وحاول الكتاب الأوروبيون تفسير صعود نجم الأتراك بمختلف الأساليب، ولجأوا لحبكات تاريخية غير متوقعة للتنبؤ بنهاية الأتراك. ومن أكثر هذه التوقعات تشويقاً مسرحية (تيمور لنك) التي نشرها كريستوفر مارلو عام 1587. جعل مارلو، تيمور لنك قائد المغول الذي وصل إلى أوروبا، بطلاً للمسرحية وكلفه بمهمة امحاء «الأتراك الحقراء» من على وجه الأرض. كان نجاح المغول العسكري أمام الأتراك نوعاً من التعزية لأوروبا. من ناحية أخرى، كان مارلو رجلاً ينتمي لعصر النهضة: فلم يكن مسار التاريخ بالنسبة له محصوراً بالأفكار الدينية أو التدخلات الإلهية، بل بقوة القادة وعزمهم وموهبتهم.

تيمور لنك في مسرحية مارلو، كان يأمر جنوده بحرق قرآن الأتراك، وكان يصدح قائلاً: «أرى أن الناس يعبدون محمداً عبثاً/ غير أن سيفي أرسل ملايين الأتراك إلى جهنم/ وقتل جميع رجال دين محمد وأقاربه وأصدقائه/ وبالرغم من هذا لم يستطع محمد أن يمسني».[316] وهكذا أصبح تيمورلنك البوذي/الشماني بطلاً انتقم من الأتراك باسم أوروبا والمسيحية. وأصبحت بربرية المغول وسيلة لانتقام أوروبا من الأتراك.

تصل صورة «التركي البربري» إلى ذروتها في العمل الملحمي بانتاغرويل (1550) للأديب الفرنسي الشهير ومفكر عصر النهضة فرانسوا ربليه. يخبر بطل العمل بانتاغرويل، تلميذه بانورج عن سقوطه في الأسر على يد الأتراك وكيف نجا فيما بعد. رابليه الذي لا يعرف أن التعذيب بالنار محرم في الإسلام، شطح بخياله بعيداً وهو يروي على لسان البطل كيف عذبه الأتراك بوحشية استلذوا بها. يبدو أن رابليه، وهو طبيب أيضاً، لم يحسّن من فكرته عن الإسلام أبدا رغم

قراءته لكتب ابن سينا الملقب «بأمير الأطباء»، ولم يستفد حتى من حركة الإنسانية في عصر النهضة.

كما عبّر شكسبير، أكبر شعراء الأدب الإنجليزي، عن الصورة ذاتها ولكن بشكل أقل وطأة في مسرحية هنري الخامس. حيث أراد ملك إنجلترا هنري الزواج من الأميرة كاثرين ابنة ملك فرنسا، بهدف توحيد الدولتين. وكان ينوي من هذا الزواج تخليد هذه الوحدة إلى الأبد، فخطط هنري أن تكون ليلة الزفاف بين يومين مقدسين، وأخبر كاثرين بهدفه بصراحة وبشكل مباشر: «إن تزوجتك بين يومي القديس دنيس والقديس جورج، وأنجبنا طفلاً نصفه فرنسي ونصفه إنجليزي، ليذهب إلى القسطنطينية (إسطنبول) ويمسك بهذا التركي من لحيته!». وهكذا تظهر صورة العثماني-التركي في جميع المجالات الأوروبية سواء في السياسة أو الدين أو المسرح.

تركت حركتا عصر النهضة والإصلاح بصمتيهما في تاريخ أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. وساهمت هذه الفترة بظهور مفاهيم وعلاقات جديدة من ناحية، وتقوية بعض الأفكار النمطية الموروثة من ناحية أخرى. تسببت الفترة التي بدأت مع إنهاء المغول للدولة العباسية عام 1258 في تراجع القوة السياسية والثقافية للعرب مقابل صعود نجم الأتراك كعنصر حاضر بقوة. وكان لفكر التنوير ومذهب العقلانية والإنسانية التي وعد بها عصر النهضة دور في تجهيز الأرضية لميلاد العالم الحديث. ولكنه في الوقت ذاته أصبح تدريجياً أحد المحددات لإطار مفهوم الإسلام والمسلمين والأتراك. حيث دخلت أوروبا والدولة العثمانية، والغرب والعالم الإسلامي إلى العالم الحديث حاملين معهم عبئاً تاريخياً ثقيلاً.[317]

ومن العناصر الهامة في الفلسفة السياسية المشكلة للصورة النمطية حول الأتراك، مصطلح «استبداد الأتراك». وفقاً لمونتسكيو، وهو أول من استخدم كلمة استبداد عام 1748 في كتابه روح القوانين، فإن الاستبداد يشار به إلى «الشخص الذي لا يرتبط بأي قانون أو قاعدة، يحكم كل شيء بإرادته وهواه». ويرى مونتسكيو أن الدولة العثمانية هي أشهر الأمثلة في التاريخ على هذا الشكل من الحكم الشائع في آسيا. مونتسكيو الذي اعتمد في معلوماته عن الدولة العثمانية على كتابات الرحالة، كان يعتقد أن الاستبداد هو نظام الحكم الأكثر اتساقاً مع اعتقادات المسلمين. حيث أشار إلى أن «السلطان يُعبد من قبل اتباعه» وتكون هذه نتيجة وجود «نوع من الوثنية تتسبب في رؤيتهم له كإله». استخدم مونتسكيو لفظ «الاستبداد» للتأكيد على النموذج العثماني الموجود في مخيلته، ولم

يتطرق أبدا للنظام القانوني في الدولة العثمانية أو الشريعة أو الديوان الذي يحدد قوة السلطان ويتولى مراقبته، كما تجاهل أيضاً بعض القوى مثل العلماء والمشايخ والجيش والشعب. اتبع المفكر الألماني هردر خطى مونتسكيو، زاعماً أن الأتراك لديهم نظام استبدادي، فسّر من خلاله عدم قدرتهم على تقدير الأعمال الفنية الكبيرة الموجودة في الأراضي التي فتحوها، على حد قوله.[318]

إلا أن الرد على ادعاءات مونتسكيو المبالغ فيها والمفتقرة للأساس الصلب، جاء على لسان شخصية غير متوقعة وهي فولتير. عارض فولتير في كتابه «بحث في العادات»، مصطلح استبداد الأتراك بشدة، قائلاً: «خطأ! أعتقد أنه أصبح لزاماً على أن أهدم الفكر القائل بأن النظام التركي في الحكم نظام سخيف يطلق عليه الاستبداد، أو أن الناس جميعاً عبيد للسلطان، وأنهم لا يمتلكون شيئاً لأنفسهم، وأن سادتهم يمتلكون أموالهم وممتلكاتهم...». يقول فولتير أنه من الصحيح أن عادات الأتراك المتفاخرين قاسية، وتجعلهم ينظرون باستخفاف إلى الأمم الأخرى، ولكن القانون التركي ليس بالشكل الذي «يسمح بإمحاء آلاف الأشخاص وفقاً لرغبة شخص واحد، وكأنهم حيوانات برية يتم تغذيتها» كما ادعى مونتسكيو. ولفت فولتير الانتباه إلى وجوب اتباع السلطان للقواعد التي وضعها القرآن، مؤكداً على وجود الملكيات الخاصة في الدولة العثمانية، وتطبيقها لقانون الوراثة. وأضاف أن الدولة العثمانية «تتكون من ثلاثين شعباً» يختلفون عن بعضهم البعض في انتماءاتهم الدينية واللغوية والعرقية. مشيراً إلى أنه ليس من الممكن إدارة دولة كهذه بالشكل الاستبدادي الذي يتخيله مونتسكيو.[319]

وأشار أوجبيه دي بوسبك الذي تطرقنا له من قبل، إلى هذه الجدليات قبل قرنين من مونتسكيو وفولتير، وقام بمقارنات عدة من أجل تسهيل فهم أوروبا لثقافة الأتراك والإسلام. يعارض بوسبك نظام العبودية ولكنه يشير في الوقت ذاته إلى حسن معاملة العبيد بعدل ورحمة في ظل الدولة العثمانية. ويعارض الادعاء المنتشر في أوروبا حول «أهمية دور الطبقة الارستقراطية في الحد من استبداد الملوك؛ وما يبنى عليه من ضرورة وجود الطبقة الأرستقراطية»، معتبراً أن هذا ادعاء بلا أساس. بل اعتبر أن الدولة العثمانية تتصف بالعدل مع شعبها لأنها غير مضطرة للرضوخ لمطالب ومصالح طبقة كهذه.[320]

سنعود في الفصول القادمة من هذا الكتاب للتطرق لعلاقات الأتراك والأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. فهذا التاريخ الممتد من انهيار الدولة العثمانية وحتى حرب الاستقلال، ومن

دخول تركيا إلى حلف الناتو إلى عملية الانضمام والعضوية في الاتحاد الأوروبي، بالإضافة إلى التواجد التركي بالملايين داخل أوروبا، لا يزال يؤثر ويحدد تصور «الأنا» ومفهوم «الآخر» عند الأتراك والأوروبيين على حد سواء. ونرى أحد الأمثلة الهامة على ذلك، عند الشاعر والكاتب الفرنسي اندريه جيد الحاصل على جائزة نوبل عام 1947، والذي زار إسطنبول وقونيا عام 1914، وانصبغت كتاباته بشعور عميق بتفوق المركزية الحضارية الأوروبية:

تؤكد القسطنطينية (إسطنبول) انطباعاتي المسبقة، وتشكل مع البندقية جحيمي الشخصي. فما تلبث بعد أن تبدأ بتقدير أثر معماري أو مسجد، (بالضبط كما تتوقعون) لا تلبث أن تدرك أنه بناء ألباني أو إيراني... الملابس التركية من أقبح الملابس التي يمكن أن تخطر على بالكم. إن كان لا بد من قول الحقيقة فإن العرق (التركي) يستحق هذا ... (بسبب حديثي الغريب، وخوفي أو ربما تواضعي من إسعادي لنفسي بشكل شوفاني) فكرت أنه هناك أكثر من حضارة واحدة وأكثر من ثقافة تستحق حبنا وحماسنا ... والآن أرى أن حضارتنا الغربية (كدت أقول الفرنسية) ليست فقط هي الأجمل، ولكن في نفس الوقت فهي حضارة فريدة- أعني تلك الحضارة اليونانية التي ورثناها نحن فقط.»[321]

في ظل هذا التصور التاريخي الذي نقله «جيد» من اليونان إلى فرنسا الحديثة وأوروبا، وضع «جيد» الأتراك والعثمانيين والمسلمين في موقع «الآخر» المقابل والمضاد للتفوق والجمال الغربي. التعصب العرقي الثقافي عند «جيد» ينفي إمكانية وجود أكثر من حضارة واحدة من الأساس. حتى أن رؤيته للشرق كشيء غريب، لا تسمح بقوله أي شيء إيجابي عن ثقافة الأتراك الشرقيين. هذا التصوير الذي يعد أحد أهم التعبيرات التقليدية عن المركزية الأوروبية، لا يحمل أي معنى أو وظيفة سوى الصب في حقل الإسهامات الفكرية والتجميلية للإمبريالية الغربية على يد المثقفين الأوروبيين. ويبرز هنا تحدث الأوروبيين الذين شتتوا الدولة العثمانية واستعمروا البلاد الإسلامية واستعبدوا العالم من أفريقيا إلى الهند، عن الحضارة والسمو الثقافي والجمالي والتطور الإنساني كأحد التناقضات التاريخية المؤلمة والساخرة. سنتناول في الصفحات القادمة من الكتاب الرد الذي قدمه الأتراك وغيرهم من المسلمين على هذا الهجوم الإمبريالي. هذا الرد الذي اختلفت أشكاله ما بين الرفض والمقاومة والحرب والتصالح والقبول والعلاقة النقدية والتقليد والاندماج، يشكل العناصر الأساسية للتاريخ الحديث للعلاقات الإسلامية-الغربية.

نحو الحداثة:
الإصلاح وعصر النهضة والعالم الجديد

حالها حال العصور الوسطى، شهدت فترتا عصر النهضة والتنوير اجتماع والتقاء العديد من التناقضات التاريخية. واستمرت العلاقات العثمانية-الأوروبية في التصاعد خلال هذه الفترة مجهزة الأرضية لنقاط تحول تاريخية جديدة. واشتدت سطوة مفهوم خطر الإسلام على الفكر الأوروبي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فالعثمانيون الذين فتحوا إسطنبول عام 1453، لم يكتفوا بهذا الظفر، بل سيطروا على بلغراد عام 1518 وعلى المجر عام 1526، مكتسبين صفات أسطورية في عيون الأوروبيين خلال فترة حكم السلطان سليمان القانوني (1526-1566).

كانت أوروبا تمر حينها بتحولات داخلية كبيرة. فمع ضعف المسيحية، أعاد الأوروبيون اكتشاف الفكر اليوناني والنهج الروماني الوثني، وانفتحوا على مناطق جغرافية جديدة في أفريقيا وأمريكا والهند بفضل تطور البحارة والاكتشافات الجغرافية، وجهزت دراسات العلماء أمثال كوبرنيك وجاليليو وكيبلر الأرضية لعصر العلم، وظهرت البروتستانتية كنتيجة طبيعية لكل هذه التطورات، ليصبح لها بصمتها الخاصة في التاريخ الديني والسياسي لأوروبا وبصفتها مذهباً مسيحياً مستقلاً.

تميزت فترتا عصر النهضة والتنوير بخروج أوروبا عن حدودها التقليدية على المستوى الفكري والتصوري، وانفتاحها على أفق جديدة. خاصة أن المعارضة النامية ضد الكنيسة الكاثوليكية أصبحت تقدم رؤى أكثر حيادية وعدلاً تجاه الإسلام بين الحين والآخر. كما سعى المفكرون الأوروبيون العلمانيون المعارضون للسلطة المطلقة للكنيسة الكاثوليكية إلى إثبات إمكانية العيش بسعادة وصلاح بالاستعانة بمصادر دينية أخرى غير الكنيسة والبابا. وكان الإسلام أول الأمثلة التي

تطرح في هذا الصدد. ولكن هذا بطبيعة الحال لم يكن يعني اندثار الخطاب المعادي للإسلام. فكما سنرى في نموذج فولتير لاحقاً، أخذ الخطاب المعادي للإسلام يفقد جوهره الديني مع تصاعد الفكر العلماني، ليكتسب خصائص عقلانية وضعية.

اعتقد الكاردينال الإسباني يوحنا دي سيغوفيا الأشقوبي (توفي عام 1458) انه لا يمكن التغلب على العالم الإسلامي بالصراعات العسكرية والسياسية، واقترح هزيمة الإسلام عن طريق المناقشات اللاهوتية. وفي محاولة تثبيت أسلوبه الجديد هذا، قدم يوحنا حجة تستحق النظر. حيث اعتبر أنه لا يمكن حل الخلاف بين الإسلام والمسيحية عن طريق الحرب، واعتبر أن الحرب جزء من معتقدات الإسلام، على عكس المسيحية التي تعارض في جوهرها الحرب والعنف.[322] ظهرت هذه الحجة مجدداً بعد ما يقارن القرن، في قول كاتب القرن السادس عشر الشهير إيراسموس: «لا بد أن نظهر فضائل المسيح للكفار، بدلاً من سنّ أسلحة المسيحية في وجوههم». وكذلك أشار أحد أهم علماء اللاهوت، بالطاصر هوبمير، إلى الحجة ذاتها في أحد بياناته الشهيرة، مشيراً إلى الأتراك على أنهم نموذج أصلي على «المنحرفين»، حيث قال:

> *«لا يمكن إقناع التركي أو المنحرف بأعمالنا، أي بالسلاح أو النار. طريقنا الوحيد هو الصبر والدعاء. لذا لابد أن ننتظر حكم الرب بصبر وسعة».*[323]

حاول يوحنا الأشقوبي في القرن الخامس عشر إحياء مشروع «تنصير المسلمين عن طريق الإقناع» الذي ابتدعه ريموند لول منذ القرن الثالث عشر. وأدرك يوحنا حاجته للاعتماد على مصادر موثوقة تعينه في هذه المهمة، فعمل على ترجمة جديدة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية. ولكنه لم يجد من يترجم القرآن مباشرة من اللغة العربية إلى اللاتينية، فاستعان بأحد الموركسيين لترجمته من الإسبانية كلغة وسيطة، ثم دأب على ترجمته بنفسه إلى اللاتينية.

MACHVMETIS
SARACENORVM PRINCIPIS, EIVSQVE SVCCESSORVM VITAE, AC DOCTRINA, IPSEQVE
ALCORAN,
Quo uelut authentico legum diuinarum codice Agareni & Turcæ, aliiq; CHRISTO aduersantes populi regũtur. quæ ante annos CCCC, uir multis nominibus, Diui quoq; Bernardi testimonio, clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per uiros eruditos, ad fidei Christianæ ac sanctæ matris Ecclesiæ propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curauit.

His adiunctæ sunt CONFVTATIONES multorum, & quidem probatissimorum authorum, Arabum, Græcorum, & Latinorum, unà cum excellentiss. Theologi MARTINI LVTHERI præmonitione. Quibus uelut instructissima fidei Catholicæ propugnatorum acie, peruersa dogmata & tota superstitio Machumetica profligantur.

Adiunctæ sunt etiam, Turcarum, qui non tam sectatores Machumeticæ uæsaniæ, quàm uindices & propugnatores, nominisq; Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis præstiterunt, res gestæ maximè memorabiles, à DCCCC annis ad nostra usq; tempora.

Hæc omnia in unum uolumen redacta sunt, opera & studio THEODORI BIBLIANDRI, Ecclesiæ Tigurinæ ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis & Arab. Alcorani textum emendauit, & marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinæ Machumeticæ absurditas, contradictiones, origines errorum, diuinæq; scripturæ deprauationes, atq; alia id genus indicantur. Quæ quidem in lucem edidit ad gloriam Domini IESV CHRISTI, & multiplicem Ecclesiæ utilitatem, aduersus Satanam principem tenebrarum, eiusq; nuncium Antichristum: quem oportet manifestari, & confici spiritu oris CHRISTI Seruatoris nostri.

Cum Cæsareæ Maiest. gratia & priuilegio ad quinquennium.

Dono D. Joannis Oporini Typographi Basilien
Aᵒ Q. E xlij. Spire

الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم

وكان الهدف الوحيد من إصدار ترجمة أكثر دقة وصحة للقرآن الكريم إثبات أن القرآن ليس من عند الله ولا هو من كلام الوحي.

ولكن هدف يوحنا الأشقوبي لم يكن نظرياً أو فلسفياً، بل كان أكثر عملي ووظيفي؛ حيث كان يهدف إلى إقناع المسلمين باعتناق المسيحية. لذا جاء يوحنا باقتراح هو الأول في تاريخ علاقات

الإسلام بالمسيحية، ألا وهو تنظيم مؤتمر يحضره قادة وممثلو المسلمين والمسيحيين. وفقاً ليوحنا، كان هذا المؤتمر سيوفر فرصة تبادل فكري بين اتباع الدينين، كما أن خسائره لن توازي خسائر الحرب، وإن استمر عشر سنوات بحسب رأيه. وهكذا استطاع يوحنا الأشقوبي التخفيف من وطأة حصر الحديث مع غير المسيحيين في محاولة تنصيرهم، محاولاً التركيز على الفائدة النهائية من هذه المساعي.

إلا أن المؤتمر الذي اقترحه يوحنا الأشقوبي لم يعقد قط. فعمد خليفته نيكولاس الكوزاني (1401- 1464)، إلى تحقيق حلم سلفه من خلال عقده «مؤتمراً تخيلياً» في كتاب «حول تسامح المعتقدات» الذي كتبه بعد أسابيع من فتح إسطنبول. في كتابه، قبل نيكولاس تعدد الأديان من حيث الواقع. فانضم إلى مؤتمره التخيلي، إلى جانب المسيحيين على اختلاف مشاربهم، ممثلون لليهود والعرب والهنود والفرس والسوريين والأتراك والتتار والأرمن. وترأس المؤتمر ممثل المسيحية «كلمة الله» (المسيح). وطرح في المؤتمر العديد من المناقشات الدينية. ولكن في نهاية كل المناقشات، كانت الخلاصة تؤكد أن كل الأديان تعود إلى المسيحية في النهاية. واستطاعت جميع الأديان أن تجد حقيقتها المطلقة وأصولها في المسيحية أخيراً. في رأي نيكولاس، فإن جوهر المسيحية حاضر في كل الأديان، لكن أتباع هذه الأديان لا يدركون هذه الحقيقة. ويمكن تخطي الاختلافات بين الأديان بالتوحد على إله واحد في مستوى عالي. غير أن هذا يعني أنه لابد من العودة إلى المسيحية لحل هذه الخلافات.

بغض النظر عن كون المؤتمر يهدف إلى إظهار أحقية المسيحية وتبعية الأديان الأخرى لها، فإن مجرد التفكير في مشهد تخيلي بهذا الحجم لا يمكن التقليل من شأنه بالنسبة للذهن المسيحي في العصور الوسطى. وهكذا يمكننا القول أن نيكولاس الكوزاني كان أول عالم لاهوت مسيحي يتناول مسألة تعدد الأديان. وبعد هذا المؤتمر التخيلي بسبع سنوات تقريباً، ألف نيكولاس كتاباً مفصلاً عن القرآن، حاول من خلاله إثبات أن القرآن يستند إلى ثلاثة مصادر، وبذلك لا يمكنه أن يكون كتاباً إلهياً. هذه المصادر أو الأسس الثلاثة هي المسيحية النسطورية التي تعتبر مذهباً منحرفاً، ومستشارو محمد ﷺ من الأحبار اليهود المعادين للمسيحية، والحكايات المختلقة التي ألفها اتباع محمد ﷺ بعد وفاته. وبينما يدعي نيكولاس محاولة فتح قنوات اتصال جديدة بين الأديان عن طريق مؤتمره التخيلي، إلا أنه لا يكف عن تكرار الجدالات والاتهامات المعادية للإسلام. وهكذا تستمر معاداة الإسلام على المستوى اللاهوتي خلال العصر الخامس عشر.

استمر الكتاب الأوروبيون السائرون على نهج نيكولاس الكوزاني في كتابة أعمال جدلية قاسية ضد الإسلام. وجمع عالم لاهوت يدعى ديونسيس الريكالي المعلومات والقناعات المنتشرة في أوروبا حول الإسلام والقرآن وسيدنا محمد ﷺ في كتاب اسماه «Contra Alchoranum et Sectam Machometicam». واستمر في تشويه الإسلام ومحمد ﷺ في ظل هذه الفترة التي وصلت فيها المواجهات العثمانية الأوروبية ذروتها. وفي عام 1543 قامت دار نشر أبوروني الشهيرة بإعادة نشر الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم التي كان قد أعدها روبرت أوف كيتون في عام 1147. تولى عالم اللاهوت السويسري تيودور بوشمان المعروف باسمه اللاتيني «ببلياندر»، تحرير الطبعة الجديدة. وألحق ببلياندر بالترجمة مقدمة كتبها بنفسه، بالإضافة إلى التحذير الخاص بمارتن لوثر، وأعمال ريكولدو دي مونتي ونيكولاس الكوزاني، لتكون النتيجة ظهور عمل أنثولوجي ضخم بعنوان «Adverus Mahomedanos «Sylloge Sciptorum. طُبع هذا العمل الضخم في بازل بين أعوام 1543- 1550 وكان له تأثير هام في ظهور الأبحاث الإسلامية والاستشراق في أوروبا. ولكن كغيره من أعمال تلك الفترة، لا يمكن القول بأن أثره كان إيجابياً على تصور العالم المسيحي لعلوم الإسلام وتصور المسلمين.

كما نلحظ هيمنة صور مشابهة في العالم الفكري خارج إطار الكنيسة أيضاً. فقد كان بسكال (1623- 1662) وهو أحد أهم علماء الرياضيات والمفكرين في القرن السابع عشر، من أشد المدافعين عن الاعتقاد المسيحي في عصره. حيث خصص الكاتب الفرنسي فصلاً في كتابه «الأفكار» للحديث عن محمد ﷺ، معتمداً على المقارنات بينه وبين المسيح. وبعد أن كرر بسكال الادعاء بأن محمد ﷺ «نبي مزيف»، أشار إلى أن المسيح ذو سلطة إلهية، وجرت على يديه المعجزات، وتم التبشير بقدومه، وأفعاله تتخطى حدود البشر والتاريخ. وفي رأيه لا يتمتع محمد ﷺ بأي من هذه الصفات.[324]

الموقف ذاته نراه في كتابات جورج سانديز (1578- 1644) الذي يعتبر أحد أكبر رواد مذهب الإنسانية والذي دوّن أحد أول كتب الرحلات عن العالم الإسلامي. ففي كتابه الذي يحمل عنوان «حكاية سياحة بدأت عام 1610»، اتبع سانديز خطى بسكال وكرر التعبيرات المعادية التي ألفها الأوروبيون حول الدين الإسلامي والقرآن وسيدنا محمد. ففي نظر سانديز، لم تمثل الدولة العثمانية راية الإسلام الذي هو دين منحرف بالنسبة له فحسب؛ بل هي في الوقت ذاته تمثل «الشرق» أي «الآخر» المعاكس لأوروبا. سانديز الداعم للملك الإنجليزي جيمس، قال إن السلطان

العثماني أحمد الأول «طاغية» بالمعنى الروماني الكلاسيكي، أما الملك الإنجليزي فيمثل العدالة والرحمة. وبينما تمثل أوروبا القيم العليا للحضارة الكلاسيكية أي الإمبراطورية الرومانية، فإن الدولة العثمانية الموجودة على أراضي روما الشرقية تمثل التخلف والبربرية والفظاظة من وجهة نظره. كما اعتبر أن العثمانيين يفتقرون إلى العمق الذهني والرقة الجمالية التي تمكنهم من فهم هوميروس وفيرجل وشيشرون. وعندما وصل إلى أزمير، بدأ يقصّ بشكل درامي كيف قضى العثمانيون على حضارة المدينة بعد أن استقروا فيها. واعتبر أن طروادة قد دُمّرت مرتين، مرة على يد اليونان، ثم على يد الأتراك. وهكذا نقض سانديز في كتابه صورة التركي الذي أخذ بثأر طروادة من اليونان. واعتبر الرحالة الإنجليزي أن الأتراك العثمانيين مجتمع بربري بعيد عن فهم قيمة طروادة والحضارة الأوروبية القديمة المتمثلة فيها. وعند النظر من وجهة نظره هذه في ظل توجهات الإمبريالية الإنجليزية، يمكن فهم روايته على هذا النحو: لا يمتلك الأتراك المحتلون لأراضي اليونان وروما الشرقية الصفات التي تؤهلهم لحمل الميراث العظيم لهذه الأرض. ولو تحرك الإنجليز (والفرنسيون والإيطاليون وغيرهم) يوماً ما لإنقاذ هذه الحضارة القديمة؛ ستعدّ هذه خطوة في سبيل التاريخ والحضارة والإنسانية.[325] في الواقع لورانس العرب الذي أثار العرب ضد الدولة العثمانية في القرن العشرين وأشعل فتيل «الثورة العربية» كما أطلق عليها، صوّر العالم العربي بشكل دفع الإمبريالية الإنجليزية للتدخل السياسي والأخلاقي والتاريخي، وأكسبها مشروعيتها بهذا الشكل!

سانديز صاحب هذه الرؤية المتناقضة حول الإسلام والعثمانيين يمطر المديح على الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا. لكنه -مثل روجر باكون- يعتقد أن الفلاسفة المسلمين كانوا يتظاهرون بالإسلام خشية على أرواحهم، ويكنون في أنفسهم انفصالهم عن الدين الإسلامي. وهكذا تظهر في القرن السابع عشر مجدداً محاولة تفسير النجاحات العالمية الثقافية والفكرية للمسلمين وكأنها ظهرت عنوة عن الإسلام.[326]

إلا أن أول تغير هام يطرأ على هذا التصور جاء في (القاموس التاريخي النقدي) لبيير بايل (1647- 1706) في القرن السابع عشر. وكان هذا العمل يعتبر «ترسانة التنوير» وأحد المراجع الهامة للكتاب الموسوعيين الفرنسيين والمثقفين أمثال ديدرو وفولتير. وخصص بايل في القاموس جزءاً كبيراً من حوالي 25 صفحة لشخص محمد ﷺ. كما خصص سبع صفحات لابن رشد ونصف صفحة للكندي. وإن تكررت في القاموس بعض القوالب المعروفة حول الدين الإسلامي ونبيه، فقد

أضاف بايل انطباعات هامة عن المجتمعات الإسلامية تعتمد في معظمها على أدب الرحلات. ومثال ذلك، إشارته إلى التزام وحساسية النساء التركيات في موضوع العفة والشرف ومقارنتها بالتسيب الأخلاقي في أوروبا، من أجل التأكيد على «طبيعة» الثقافة الإسلامية. ويمدح بايل سياسة التسامح الإسلامية أمام التطبيقات الفاسدة والاعتباطية للأمراء المسيحيين.[327] وكل هذا يشير إلى أن تصور «الأنا» الأوروبي يرتبط بشكل مباشر بصورة المسلمين، كما أن سقف المرجعية المعتمد على المقارنات والثنائيات المتضادة يكوّن الإطار الأساسي للعلاقات بالعالم الإسلامي. وهكذا قامت أوروبا بمراجعاتها الداخلية من خلال الإشارة إلى الإسلام والمسلمين والعثمانيين.

اتبع فولتير الذي يعد أشهر شخصيات عصر التنوير خطى نظراء عصره، وأضاف إلى أفكارهم المعادية للإسلام بعداً أدبياً. يُعد فولتير ممثل الإنسانية والتسامح في عصر التنوير، إلا أنه يضرب بقيمه تلك عرض الحائط عندما يكون الإسلام مدار البحث. حيث يصف سيدنا محمد ﷺ بالتعصب والفظاظة والزيف والشهوانية في مسرحيته التي تحمل عنوان تعصب النبي محمد. كما يصوّر الأتراك بشكل صادم. ويقول:

> «*فتح أحد تجار البعير الباب للعصيان في بلده..يزعم أنه أتاه وحي من السماء وأرسل إليه منها كتابه السخيف الذي تهزأ كل صفحة فيه من الفطرة السليمة. عرّض دولته للسيف والنار لفرض احترام هذا الكتاب؛ ذبح الآباء واستولى على بناتهم؛ ولم يقدم للمهزومين خياراً سوى دينه أو الموت... لا يمكن عذر أي شخص في فعل كل هذا ما دام لم يولد تركياً أو لم يهزمه ضوء الطبيعة الموجود في جوهر الخرافات*».[328]

ولا بد أن فكر فولتير قد لقي صداه عند الكثير من المؤيدين. وهل يمكن أصلاً تجاهل كاتب قوي ذو أسلوب هزلي حاد مثل فولتير؟ قال فيكتور هوجو أن «فولتير، يعني القرن الثامن عشر» مشيراً إلى ما هو أبعد من الإعجاب الأدبي.[329] فقد سعى فولتير كغيره من فلاسفة عصر التنوير إلى ميلاد أدبي جديد. كان فولتير يؤمن بضرورة إعادة كتابة الفلسفة والدين والتاريخ والسياسة والأدب، ولكن هذه المرة ليس تحت ظل الكنيسة أو التاريخ أو العادات، بل في ظل ضوء العقل الخالص. لذا لم تنجُ المسيحية أيضاً من سهامه. ولكن عندما يكون الإسلام مدار البحث لا يظهر لدى فولتير أي أثر للعقلانية أو الإنسانية أو التسامح. من جانب آخر، يخفف مؤرخ القرن الثامن عشر الكبير جيبون من حدة فولتير هذه، ولا يخفي إعجابه بالنجاح التاريخي لمحمد ﷺ، ولكنه يجد هذا الإعجاب مبالغاً

فيه: «تستحق مهارات محمد تقديرنا؛ ولكننا بالغنا قليلاً في الانجذاب لنجاحه. كيف نندهش من اعتناق وولع مجموعة من المهتدين الجدد بتعاليم شخص متعصب يملك خطاباً قوياً؟»[330]

ألف جيبون عملاً بعنوان «تاريخ انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية». وهو يعد من أوائل من قدّموا تقييماً موضوعياً وعادلاً نسبياً حول محمد ﷺ في أوروبا القرن الثامن عشر. وترك كتابه الذي ألفه في عصر التنوير أثراً كبيراً على التأريخ والحياة الفكرية الأوروبية. وتعتبر الأجزاء التي كتبها حول الإسلام مهمة للغاية في بحثنا هذا. قدّم جيبون نظرة نقدية وهجائية لأوروبا، وتعامل مع الإسلام بنفس النظرة، معيداً التساؤل حول مفهوم وصورة الإسلام المسيطرين في أوروبا. وأشار إلى محمد ﷺ من ناحية كونه شخصية أثرت تأثيرا كبيراً على مجرى التاريخ، تاركاً خلفه الأساطير الدينية والتاريخية إلى حد كبير. كما بحث في أسباب انتشار الإسلام في جغرافيا واسعة وتجذره فيها، بالاعتماد بشكل كبير على «علم الاجتماع الإمبراطوري» الذي طورته الثقافة والحضارة الرومانية.

وهنا تكمن نقطة الارتكاز التي اعتمدها جيبون في تحليله. فهو يرى بأن العناصر التي أدت لنهاية الإمبراطورية الرومانية قد ساهمت نفسها في تصاعد الإسلام بشكل متعاكس. حيث تسببت العصبية والبربرية والفكر الديني المتصلب في إمحاء الحضارة الرومانية العظيمة. ولو أن روما حافظت على قيمها السلمية العلمانية، لاستمرت ربما لفترة أطول. يستخدم جيبون هذا المفهوم التاريخي الافتراضي على الإسلام، ويقول إن المسلمين تحركوا بمنطق «القرآن في يد، والسيف في اليد الأخرى»، ولهذا أصبح لهم اتباع كثر في فترة وجيزة، ولكنهم وللسبب ذاته لم يستطيعوا إنشاء حضارة عظيمة. وعند مقارنة الإسلام بتاريخ المسيحية المؤسسي، نرى بساطة الإسلام ووضوحه. ولكن يحسم جيبون هذه الجزئية بالقول إن «المسلمين حرموا أنفسهم من إنشاء علاقة مع اليونان وروما وعلوم العصور القديمة، وحرموا أنفسهم من الذوق السليم وحرية الفكر».[331]

كان جيبون مدركاً لزيف الروايات والخرافات المؤلفة في أوروبا عن محمد ﷺ والإسلام. وأشار بوضوح إلى أن هذه الروايات اختلقت لعداوة الإسلام والدفاع المتعصب عن المسيحية. كما اهتم بالمصادر الإسلامية التي وصل إليها ونقل عنها وصف محمد ﷺ كرجل جيد وأمين وصادق وطيب القلب ونبيل وحسن المظهر ومؤثر. ولكن على الرغم من انتساب جيبون إلى الكاثوليكية إلا أنه في النهاية شخص ربوبي ينظر بعين الريبة إلى جميع أنواع المؤسسات الدينية. ولم يتوانى عن

نقد الجوانب الإشكالية في المسيحية، مقابل مدحه لبساطة وعقلانية الإسلام. في الوقت ذاته وجه النقد في بعض المواضع للتعاليم الميتافيزيقية الإسلامية ولبعض الممارسات التاريخية. فقد سلّم جيبون بالمكانة التاريخية لمحمد، ولكنه وصفه في الوقت نفسه «بالأمي البربري». لأنه وفقاً لرؤيا جيبون الفلسفية والجمالية، لم يحصل محمد على التعليم، ولم يتعلم القراءة والكتابة وتربى في بيئة محدودة في مكة. ومع ذلك، يشير جيبون، إلى أن تفكره وتأمله وانزوائه وصدقه وإعطائه للصدقات أمر ملفت للانتباه، ويستحق تقدير المسيحيين الأوروبيين وليس المسلمين فحسب.

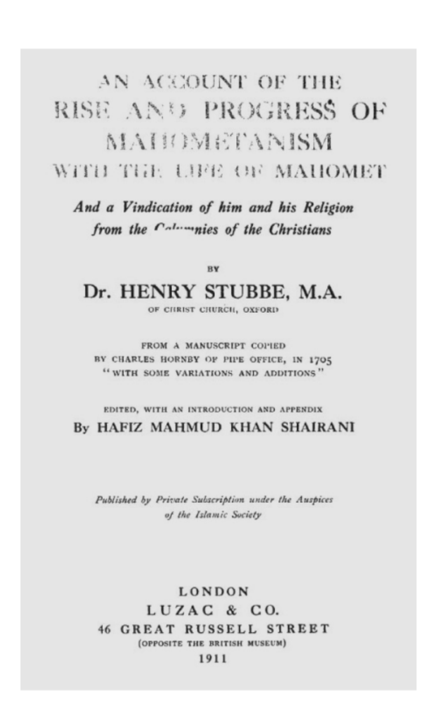
تناول جيبون مواضيع تدوين القرآن وتعاليمه الأخلاقية ومعجزاته وحادثة الإسراء والمعراج والجنة والنار والفقه، وتحدث بإعجاب عن بساطة الإسلام الميتافيزيقية والعملية عند مقارنته بالمسيحية. وأشاد بمحافظة المسلمين على رسالة نبيهم الأصلية على عكس المسيحيين. فلو عاد القديس بيتر أو القديس باول إلى الدنيا وذهبا إلى الفاتيكان، سيصعب عليهم فهم أي إله يعبد مسيحيو اليوم وما يفعلون. ويشير إلى أن الارتباط الخالص لدى العرب المسلمين والأتراك والإيرانيين تجاه دينهم يستحق التقدير الكبير عند مقارنته بالوثنية واللا اكتراثية في أوروبا. وكما وجه جيبون انتقاداته للمسيحية، أعلن رفضه التام للنظريات والخرافات التي ألفها رجال الدين والمؤرخون الأوروبيون وانتقدها بشكل ساخر. ولكنه يلمح في تحليله الأخير إلى أن الإسلام وباقي الأديان الأخرى غير قادرة على إنشاء حضارة كبيرة وإنسانية. ويقول إن القسوة والعصبية عند العرب ناتجة عن المناخ الحار الذي يعيشون فيه. وزعم أن الخطاب العاطفي لتصوير الجنة نتج عن الحالة النفسية للعرب السُذّج الجهلاء. وهكذا يظهر جيبون كأفضل مثال على المؤرخ ورجل السياسة الذي تعكس تقييماته عن الإمبراطورية الرومانية والإسلام روح عصر التنوير بكامل أبعادها. وبشكل عام، طبق جيبون موقفه الرافض للدين المؤسسي على الإسلام أيضا. وكانت وجهة نظره التاريخية النقدية سبباً في إعادة التفكير في العديد من الأساطير والخرافات المنتشرة في أوروبا.[332]

الإسلام كدين عقلاني

لم يكن فولتير وجيبون النجمين الوحيدين في تلك الفترة. ففترة القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت حُبلى بالعديد من الأفكار المتناقضة والصراعات والاختلافات في أوروبا، وكذلك العالم الإسلامي والدولة العثمانية. وأفضل مثال على هذا، الكتاب المفاجئ الذي دافع فيه هنري ستوب

(1632- 1676) عن الإسلام بوضوح. يعتبر ستوب أحد أهم الشخصيات التي تمثل عصر النهضة بحذافيرها، وقد برز بفضل هويته كمؤرخ وطبيب ومختص في المكتبات وعلم اللاهوت. أما كتابه المعنون «An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Chris- tians.[333] (وصف لصعود وتقدم الملة المحمدية مع سيرة لمحمد والدفاع عنه وعن دينه ضد أباطيل النصارى) فيعطينا من خلال اسمه الطويل انطباعاً عن محتوى الكتاب ووجهة نظره. فمن خلال العنوان وحده يشير الكاتب إلى عدم وجود أساس للافتراءات والأكاذيب والخرافات التي ظهرت خلال العصور الوسطى عن محمد ﷺ، وإلى ضرورة «تزكية» محمد ﷺ عن هذه الهجمات. لم يكتفي ستوب بتقديم تقييمات متوازنة عن محمد، بل اعتبر أيضا أن الإسلام هو الدين الأكثر توافقاً مع عقل الإنسان وطبيعته. وفي نقاشه، يوجه ستوب انتقادات غير مباشرة للاهوت المسيحي وللكنيسة الكاثوليكية. والنص التالي مثال على ذلك:

«يمكن تلخيص دين محمد بالقول بأنه دين لا يشغل الناس بمبادئ ومصطلحات مبهمة لا يفهمونها ولا بعادات تناقض العقل والحس السليم. ومن ناحية أخرى هو لا يحمّل الناس أعباء عادات شاقة وباهظة الثمن ومليئة بالخرافات، بل يقدم مفهوماً سهلاً ومفهوماً للعبادات. وهذا أسلم طريق يمكن فيه للناس أن يوفوا بحقهم إلى خالقهم ولغيرهم من الناس».


AN ACCOUNT OF THE
RISE AND PROGRESS OF
MAHOMETANISM
WITH THE LIFE OF MAHOMET

And a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians

BY

Dr. HENRY STUBBE, M.A.

OF CHRIST CHURCH, OXFORD

FROM A MANUSCRIPT COPIED
BY CHARLES HORNBY OF PIPE OFFICE, IN 1705
"WITH SOME VARIATIONS AND ADDITIONS"

EDITED, WITH AN INTRODUCTION AND APPENDIX
By HAFIZ MAHMUD KHAN SHAIRANI

Published by Private Subscription under the Auspices of the Islamic Society

LONDON
LUZAC & CO.
46 GREAT RUSSELL STREET
(OPPOSITE THE BRITISH MUSEUM)
1911

كتاب ستوب

يقدم بعض الكتاب أمثال ستوب وهنري بولينفيلرس، نبي الإسلام كرجل دولة وواضع للقوانين وشخصية تاريخية «عقلانية».[334] أما ايمانويل سويدنبرج (1688- 1772) أحد أهم شخصيات عصره، فقد سار على نهج ستوب، وابتدع فكرة ظهرت لأول مرة في التاريخ المسيحي، ألا وهي رؤية مجيء الإسلام وانتشاره كجزء من «الاقتصاد الإلهي». سويدنبرج، الذي يعتبر آخر كبار ممثلي الفكر والصوفية المسيحية، كان يرى أن الإسلام جاء لوضع حد للوثنية المنتشرة بين العرب في عصر الجاهلية، على اعتبار أن الكنيسة التي ضعفت في ذلك الوقت كانت عاجزة عن الوصول إليهم ونقل رسالة الهداية إلى ساكني تلك المناطق. فكان الإسلام ديناً متوافقاً مع جوهر المسيحية و«مناسباً لطبيعة الشرقيين». ويفسر سويدنبرج الذي يجمع بين النظرية اللاهوتية للتاريخ و«دراسة إنسان الشرق» إن صح التعبير، سبب رفض الإسلام لفكرة أن المسيح ابن الإله، بالقول: «يؤمن الشرقيون أن الإله هو خالق الكون، ولكنهم لا يفهمون نزوله إلى الدنيا وظهوره في صورة إنسان. ولكن المسيحيين أيضاً لا يفهمون ذلك».[335] وهكذا أوجد سويدنبرج تفسيراً عقلانياً للنجاح التاريخي للإسلام وظهوره كأحد أكبر الأديان الثلاثة؛ على أن هذا كله جزء من خطة إلهية.

حاول الأوروبيون إنشاء علاقة عقلانية مع الإسلام في إطار ديني وعلماني، وفي نفس الوقت كانت جهودهم هذه تشكل أرضية لإعادة إنشاء وتنظيم عالمهم الذهني. فبدأت تظهر الحجج العلمانية-الإنسانية الناقدة للكنيسة الكاثوليكية من خلال «توضيح» حقيقة الإسلام والمسلمين. وتعود جذور فكرة التعددية في أوروبا خلال القرن الثامن عشر إلى هذه المحاولات. ففي مسرحيته الشهيرة «الحكيم نيثان» يقول أحد أهم الفلاسفة والكتاب المسرحيين في عصر التنوير اليهودي غوتهولد إفرايم ليسينغ (1729- 1781)، أنه لا يمكن ترتيب وتصنيف الأديان الثلاثة على سلم الحقيقة والزيف، بل الأصل أن يمارس كلٌّ دينه بشكل أخلاقي وفضيل، مستخدماً حكاية الخواتم الثلاثة لتوضيح ذلك. وتحاول الحكاية إثبات أطروحة قدرة الأديان الثلاثة على التعايش بسلام فيما بينها.

فوفقاً للحكاية التي تجري أحداثها في عهد صلاح الدين الأيوبي، كان هناك تاجر يهودي غني يدعى نيثان، والذي عاد إلى القدس بعد رحلة تجارية مربحة قام بها إلى بابل والشام. وعندما جاء إلى البيت، علم أن ابنته التي تبناها (ريتشا) قد تعرضت لحريق، وأنقذها منه أحد فرسان المعبد. وتبدأ قصة حب بين الفارس -الذي أطلق صلاح الدين سراحه- وبين ابنة نيثان. كان أمين خزينة

صلاح الدين يدعى (الحافي)، وكان صديق نيثان. وكانا يجلسان طويلاً للعب الشطرنج. أخبر الحافي صلاح الدين الذي كان يمر بضائقة مادية أن الحكيم نيثان يمكنه إعطاؤه دَيناً. صلاح الدين لم يقبل العرض، ولكنه دعى نيثان إلى حضرته ليتعرف عليه. فقد كان الرجل ذائع الصيت، وأراد صلاح الدين أن يتعرف على هذا الشخص الملقب «بالحكيم». وعندما وصل الضيف، طرح صلاح الدين عليه سؤالاً غير متوقع، إذ قال: «أي الأديان أصح في رأي الحكيم نيثان؟». وبدلاً من إعطاءه إجابة مباشرة، قصّ نيثان حكاية الخواتم الثلاثة. وتقول الحكاية أن رجلاً في الشرق قد حاز على خاتم مبارك، كل من يحصل عليه ينعم برضا الله وحب الناس ويُمنح السعادة. انتقل الخاتم من جيل إلى جيل، من الأجداد إلى الآباء ثم إلى الأبناء، واستمر في أداء مهمته الإلهية. وفي أحد الأيام، أصبح الخاتم في يد أب له ثلاثة أولاد. كان الأب يحب أولاده الثلاثة بالتساوي. ودون إدراك منه، وعد كلاً منهم أن يكون الخاتم من نصيبه. ولأجل ألا يخلف بوعده لأي منهم، طلب الأب من صانع المجوهرات أن يصنع خاتمين مشابهين تماماً لهذا الخاتم. كان عمل الصانع جيداً للغاية، لدرجة أن الأب نفسه لم يستطع التفرقة بين الخواتم الثلاثة. وأعطى الأب خاتماً لكل ولد من أولاده، وحقق مراده في ألا يكسر بخاطر أي منهم. ولكن عندما توفى الأب، وقع الخلاف بين الأبناء. وحاول كل واحد منهم أن يثبت أن خاتم السعادة معه هو. ولم ينجح أحد في ذلك. فذهبوا لأحد الحكماء ليحسموا هذا الخلاف. فقال لهم الحكيم أن من يحمل الخاتم الحقيقي سيحصل على رضا الله وسيلقى القبول بين الناس. وبعد أن سأل الأخوة عدة أسئلة، قال لهم أن الخاتم الحقيقي قد ضاع وأن الخواتم الثلاثة التي بأيديهم تم صنعها فيما بعد. ولكنه أوصى الأخوة بأن يتصرفوا كأن الخواتم التي يملكونها حقيقية ويعطونها حقها. وقال لهم أن الذي يعيش حياته بالأخلاق والفضائل والصبر والرحمة ويهب نفسه لله، سيلقى معاملة كمعاملة صاحب الخاتم الحقيقي. وفي الجزء الأخير من الحكاية، يتضح لنا أن ريتشا ابنة نيثان وفارس المعبد هما أبناء أسد الدين شقيق صلاح الدين المتوفي. في النهاية نجد قرابة غير متوقعة بين اتباع الأديان الثلاثة ونصل لخاتمة سعيدة تستند إلى التسامح الديني.

تعتمد مسرحية ليسينغ على ثلاثة عناصر أساسية هي «الجهل» و«التنوير» و«الوحدة». الجهل والتفكير الخرافي يولدان الفرقة والعداوة. حيث يتصرف اتباع الأديان الثلاثة بسوء ظن لأنهم لا يعرفون بعضهم البعض. ولكن عندما تظهر الحقائق تأتي لحظة التنوير. ويبدأ الناس بالتعرف على بعضهم دون الاصطدام بحائط رفض هوياتهم. وأخيراً يبدأ الأشخاص المتنورون بالعيش بوحدة وتعاون. آمن ليسينغ، الذي يعدّ من مفكري التنوير، بإمكانية خلق علاقة بين الأديان والثقافات

تعتمد على السلام والتسامح. وفقاً لنيثان الذي يرفض العقلانية الأصولية ضد الأديان من ناحية، ويرفض التفكير الخرافي الذي تروج له الكنيسة من ناحية اخرى، فإن الدين الأفضل هو الدين الأقرب «للدين الطبيعي»، والذي تعرض لأقل قدر من التحريف. ليسينغ الذي يعرّف نفسه كربوبي، يقول إن تعاليم الإسلام هي الأقرب للدين الطبيعي.[336]

كانت فكرة أن الإسلام هو أقرب الأديان إلى العقل والدين الطبيعي، من أكثر الأفكار انتشاراً في عصر التنوير. رفضت النخبة الأوروبية الجو الثقيل للاهوت المسيحي وشعائر الكنيسة، ورأوا أنه من الممكن وجود اعتقاد ديني أو نظام أخلاقي لم يُخنق في القواعد العقائدية والأشكال المؤسسية. لذا اهتموا عن قرب بدراسة الأديان خارج الغرب وخاصة أديان الشرق الأقصى وتعاليم الأخلاق الصينية. ويبدو أن هذه المساعي جعلت بعض مثقفي أوروبا يتجهون للبحث في الإسلام. حتى وإن كان بشكل سطحي ومحدود، فإن هذا الفكر وجد قبولاً عند مفكرين من أمثال ليسينغ وفولتير وروسو ولايبنتس. وكانت تفسر سرعة انتشار الإسلام ببساطته وصفائه. ومثال ذلك قول لايبنتس أن الإسلام انتشر بشكل أسرع من المسيحية لأنه أقرب للعقل وخالٍ من الخرافات والأساطير.[337]

المناخ والجغرافيا

مال مؤرخو القرن الثامن عشر إلى تفسير تاريخ الثقافة بالنظر إلى الظروف المناخية والجغرافية، وطبقوا هذه القاعدة على تاريخ الشرق والغرب على حد سواء. واستخدمت نظرية الحتمية الجغرافية لتفسير تقدم الدول الإسلامية مقابل فشل وتأخر أوروبا. حيث اتبع روسو خطى مونتسكيو وأنشأ علاقة بين الظروف المناخية وأنظمة الحكم، وزعم أن الشرقيين لا يناسبهم نظام الحكم الجمهوري؛ لأن الحرية ليست «ثمرة تنبت في كل المناخات».[338] وأصبحت فكرة «استبداد الشرق» الرائجة بين المثقفين الأوروبيين تفسر كنتيجة لمحددات الجغرافيا والمناخ والدين والعرق والعقلية. في كتابه الذي نشر عام 1772 بعنوان «Histoire Philosophique et Politique des Etablissements et du Com- merce des Européens dans les Deux Indes» يقدم جويليوم توماس راينال (1713- 1796) المهتم بهذه الفكرة، معلومات مفصلة عن الأمم المختلفة ويحلل تأثير التجارة والاستعمار الأوروبي عليها. رينال الذي يعتبر أحد أشد الأمثلة على المركزية الغربية في التفكير، يربط النجاح التاريخي للإسلام وانتشاره السريع بظروف المناخ

الحار المشجعة. حيث اعتبر أنه من الصحيح أن العرب (المسلمون) أنشأوا حضارة كبيرة في فترة قصيرة، لكنه أضاف: «ربما ينشأ وينمو الدهاء الذي يعتبر نتاج المخيلة المبدعة في البلاد الحارة؛ لأنه يوجد في هذه البلاد محاصيل عدة ومناظر مؤثرة وحوادث مدهشة تحرك الإنسان...». كما اعتبر أن الدهاء وحده ليس كافياً لتحقيق المدنية. فالأهم من وجهة نظره هو الذوق الجميل الذي يختار منتوج الدهاء ويحصده، وهذا الذوق يتواجد عند أصحاب الطبيعة الساكنة والمعتدلة وسكان المناخ المعتدل. ووفقاً لرينال، فإن أصحاب الطبيعة المعتدلة وسكان المناخ المعتدل هم أصحاب العلوم العقلية والعلم والثقافة. في الخلاصة، يرى رينال أنه يمكن أن يكون العرب قد حققوا بعض النجاحات الثقافية بتأثير المناخ الحار؛ ولكن لا شك في أن النتاج العلمي العقلي قد ظهر بفضل الأوروبيين اللذين يعيشون في مناخ معتدل ويستخدمون عقولهم برويّة.![339]

إلا أن المؤمنين بأن الأفكار والتصورات هي المحرك الأساسي للتاريخ الإنساني عوضاً عن الشروط المادية يرون أن الحتمية الجغرافية -حالها كحال الحتمية البيولوجية والاجتماعية- قادرة على تفسير جزء يسير من الواقع لا الواقع بأكمله. وإلا كيف يمكن تفسير نقاط التحول في التاريخ الإنساني؟ وهكذا ارتدى روسو قبعة المؤرخ الراصد للتحولات الفكرية في كتابه «بحث علمي في العلوم والفنون» عام 1750، ليربط بشكل مثير بين ظهور الإسلام وبين التطور الذهني للإنسانية. ويصور روسو تطور وسمو رؤية الإنسان بمجهوده الذاتي كمشاهدة مشهد مهيب، مشيراً إلى أن نور العقل سيخترق طبقات الظلام يوماً ما، كما تخترق أشعة الشمس الساطعة طبقات السحب المتراكمة، لتنشر ضياءها في الكون كله. ويعتبر روسو أن أوروبا كانت تقبع في الظلام والبربرية، وسيطر عليها الجهل وحلّ محل العلم، وكان الوضع سيئاً للغاية لدرجة أن «إرجاع الناس إلى المنطق السليم احتاج إلى ثورة، وجاءت هذه الثورة من مكان لم نكن نتوقعه». يشير روسو إلى أن ريادة المسلمين لثورة التغيير هذه يحمل في طياته سخرية تاريخية، لأن المسلمين هم أعداء للعلم والفكر.[340] والسخرية هنا ليست في مجيء الإسلام لميدان ذهني كهذا، بل تكمن في زيف الفئات التي لجأ لها فلاسفة التنوير لتفسير التاريخ الثقافي والفكري. فالمفكرون والمثقفون الراغبون بتفسير التاريخ الإنساني بشكل عقلاني وعلمي، يتجهون عند بحثهم الإسلام إلى أساليب غير عقلانية وخارجة عن التاريخ.

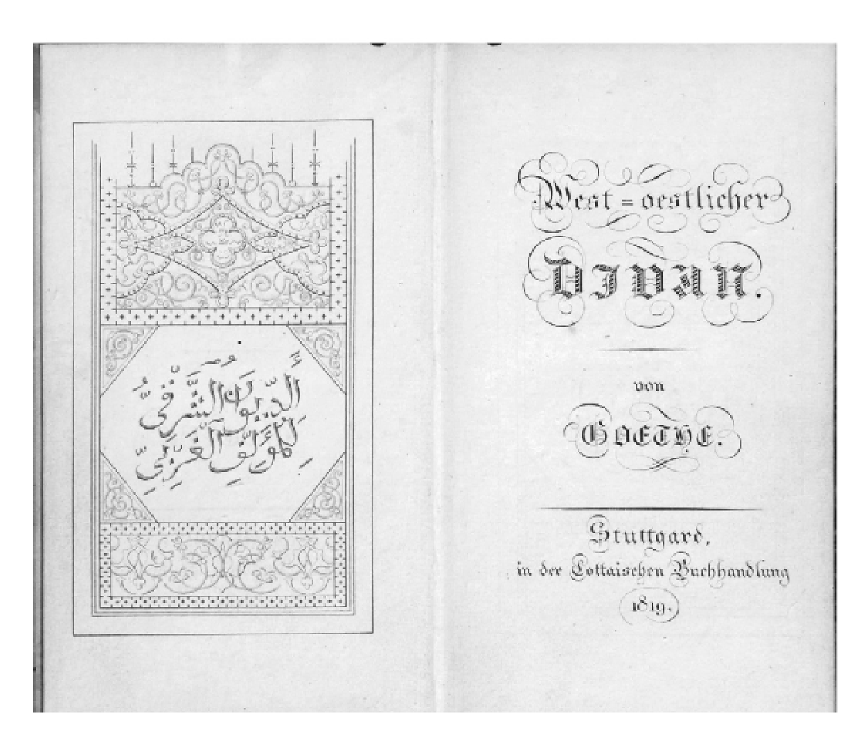
لهذا السبب ليس من الغريب أن يتكتّم فلاسفة عصر التنوير على تأثرهم بتاريخ الثقافة والفكر الإسلامي. فلم يرد الأوروبيون أن يعترفوا بأن هذه الحضارة التي يحتقرونها كان لها فضل

كبير عليهم في مجالات الفكر والعلم والفن، وكانوا مضطرين للتعامل مع هذه الحقيقة وإعادة تشكيلها من جديد أثناء تتبع تاريخ الفكر. ولأن التاريخ لم يسجل بعد العلاقة بين تاريخ الفكر والعلم الإسلامي وبين عصر التنوير في أوروبا بشكل كامل، سنكتفي الآن بهذه الملاحظة. ولكن لا بد من الوقوف عند بعض الاستثناءات ممن اعترفوا بهذا التأثير وتقبّلوه. ومن أهم الأمثلة على ذلك، تأثر جون لوك بقصة حي بن يقظان لأبن الطفيل. باختصار، نضجت أفكار لوك حول الحقوق الطبيعية التي أنعم الإله بها على الإنسان مستفيداً من كتاب ابن الطفيل. فوفقاً لما كتب في مذكراته، حلّ لوك ضيفاً على مجموعة الكويكرز (جمعية الأصدقاء الدينية) خلال فترة نفيه. وتعرف هذه المجموعة التي تتبنى تفسيراً بسيطاً وكونياً للمسيحية، باطلاعها الجيد على الإسلام والقرآن والتصوف. وبينما كان لوك في ضيافة «ايوين بويك» الذي ترجم كتاب حي بن يقظان إلى الإنجليزية في عام 1671 تحت عنوان «Philosophicus Autodidactus» أي «الفيلسوف العصامي»، تأثرت أفكاره حول طبيعة الإنسان وعلاقة العقل بالدين و«اللاهوت الطبيعي» والحقوق الطبيعية، بما سمعه في القصة. وكانت قصة حي بن يقظان قد دخلت إلى الفضاء العلمي والأدبي في أوروبا وتركت فيهما أثاراً عميقة قبل حوالي نصف قرن من صدور رواية «روبنسون كروز» التي ألّفها دانييل ديفو عام 1719.[341]

التشابه الكبير بين رواية روبنسون كروز لصاحبها دانييل ديفو وقصة حي بن يقظان لأبن الطفيل، توحي بأن الأمر ليس وليد الصدفة. كان ديفو تاجراً وكاتباً وصحفياً ومراسلاً مهماً وأحد أشهر الشخصيات في إنجلترا القرن الثامن عشر. وقد ألف العديد من الكتب أثناء حياته التي أمضاها في التجارة التي لم تخلو من التذبذب بين الصعود والهبوط. ومن بين أعماله كتاب بعنوان «تتمة الرسائل بقلم جاسوس تركي» وقد نشرها عام 1718. وتعتمد القصة على شخصية تركية خيالية تعيش في باريس، وتنتقد وتهجو المجتمع السياسي والميول الدينية الحاكمة في أوروبا. يشير هذا الكتاب الذي نشر قبل كتاب «رسائل إيران» لمونتسكيو، إلى الدور الذي لعبته هويات الشرق مقابل الغرب، والمسيحي مقابل المسلم، والتركي مقابل الأوروبي في تشكيل الفكر الأوروبي.

شكلت رواية روبنسون كروز إحدى أهم الأعمال في بدايات الأدب الإنجليزي الحديث، لكنها لم تكن تمتلك العمق الفلسفي الذي تتمتع به رواية حي بن يقظان. حيث تطرق ابن طفيل في عمله إلى عقل الإنسان وإرادته والحقيقة وأنواع المعرفة وعلاقة الإنسان بالطبيعة والتعليم وتطور الإنسان وعلاقة الفرد بالمجتمع والكثير من القضايا الأخرى. ونرى في جوهر الحكاية عملية

اكتشاف الإنسان لكينونته بالتصالح مع عقله ومع الطبيعة والدين. ويسمي ابن طفيل الإطار المفاهيمي الذي يتبعه «بالحكمة المشرقية». هذه الفلسفة التي تجمع بين العقل والحس، المنطق والاستكشاف، والمصلحة والإيمان وتهدف إلى كمال الإنسان، تتمثل في النهاية في شخص حي بن يقظان. في المقابل نجد في رواية روبنسون كروز ملامح التصور الكوني الإنجليزي خلال القرن الثامن عشر، والمساعي التجارية لتخطي الحدود، ونلمح مفهوم «الآخر» والتناقض بين الحضارة والوحشية. وفي الحكاية، يلتقي «كروز» وهو رجل مسيحي متدين، بشخص يدعى جمعة على جزيرة، ليبدأ على الفور بتوجيه الوعظ إليه. يرى كروز أنه ليس من الصحيح أخلاقياً قتل المنسوبين إلى القبيلة البدائية. وتركز القصة على التضاد بين إيمان وتفكير وأسلوب حياة كروز الإنجليزي المتحضر المتطور من جهة، وبين أبناء القبيلة البدائيين-البدو من جهة أخرى. وعلى الرغم من الإشارات الأخلاقية في عمل ديفو إلا أنه أظهر تبنيه للإطار السياسي-المفاهيمي الذي يقوم عليه فكر الاستعمار الإنجليزي الحديث. في هذا الجانب، لا يبدو من السهل الربط بين الروايتين، إلا أن ديفو قد تأثر واستوحى من حكاية حي بن يقظان المعروفة جيداً في الأوساط الثقافية الأوروبية.[342]


الديوان الشرقي للمؤلف الغربي

West = oestlicher
Divan.
von
Goethe.
Stuttgard,
in der Cottaischen Buchhandlung
1819.

غلاف «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لغوته

بغض النظر عن بعد وماهية التأثير، فقد لعبت الثقافة والفكر الإسلامي دوراً واضحاً في انفتاح المثقفين الأوروبيين على أفق جديدة. ولعل الشاعر الألماني الكبير غوته (1749- 1832) أحد أبرز ممثلي هذا التوجه. لم يستطع جوته إخفاء إعجابه بالثقافة الإسلامية، وقد أهدى ديوانه الشهير الذي عرف باسم «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» إلى سعدي الشيرازي أحد أشهر شخصيات الأدب الفارسي الإسلامي. وإلى جانب الاهتمام الأدبي، كان غوته يكنّ حباً للدين الإسلامي ولنبيه. ووفقاً لما رواه فيلسوف التاريخ الإنجليزي الشهير توماس كارليل، أن غوته قد تحدث عن الإسلام مطوّلاً، ثم قال: «إن كان هذا هو الإسلام، ألسنا جميعاً نمارسه؟».[343] سيتجاوب مع توجّه جوته هذا بعض الأدباء اللامعين في الأدب الأمريكي أمثال والدو إمرسون وثيور، ليصبح الباب مواربأ أمام الإعجاب بالثقافة الإسلامية الفارسية بين الأوساط الأدبية.[344]

بينما يكنّ غوته الشاعر والمفكر الكثير من الحب والاحترام للإسلام، إلا أن جوته السياسي والكاتب يطلق أحكاماً قاسية على الأتراك والعثمانيين. فعندما يكون الأتراك مدار البحث، ينطق جوته بلسان الألماني والأوروبي القلق في صورته المعتادة. فقد عبر عن سعادته بحصار الروس للعثمانيين وإجبارهم على التقهقر. وعندما يتعلق الأمر بالأتراك والعرب، يتحول عمق الميتافيزيقية وأصالة الأدب في الثقافة الإسلامية إلى بربرية وتأخر وعداوة بين الحضارات. فهو معجب «بالإسلام الفارسي»، ويرفض أنواع المسلمين الأخرى، ويحلم بإسلام خالٍ من الأتراك والعرب، وخالٍ من السياسة ونظم الدولة.[345]

في «رسائل إيران» التي نشرها مونتسكيو عام 1721 كأعمال مجهولة المؤلف، يتحدث مونتسكيو عن الانهيار الأخلاقي الذي تعاني منه أوروبا عن طريق إسقاطات موجهة للصورة المتخيلة عن الشرق وإيران وآسيا، مستخدماً لغة ممتعة وهجائية. أشار فيها أنه على عكس الانطباعات المسبقة المنتشرة في أوروبا، فإن الشرق أو إيران -حتى وإن كانت متخيلة- هي مكان تنتشر فيه القيم الإيجابية والحضارية. وليس من الغريب أن نلمح هنا بعض آثار العقل الكوني والحرية التي يمثلها عصر التنوير. ولكن الشرق/إيران عند مونتسكيو ليست سوى وسيلة جامدة، تكتسب معناها ووظيفيتها بقدر الضوء الذي يسلطه عليها لإظهار ما يريد إظهاره وقول ما يريد قوله عن الحضارة الأوروبية. فرسائل إيران الخيالية المكتوبة في باريس ليست سوى مرآة تعكس صورة أوروبا. والفاعل الأصلي في هذا المشهد ليس المرآة بل الغرب الذي يظهر في المرآة.

يعرّف مونتسكيو القارئ في مقدمة الكتاب على الشخصيات الخيالية التي نسب إليها الرسائل. ويقول إنه استضافهم في بيتهم وقضى معهم وقت طويلاً، وبذلك اطلع على الكثير حول ثقافة الإسلام وإيران. وأضاف أيضا أنه كفرنسي يشعر وكأنه يعيش في عالم مختلف تماماً عن العالم الذي جاء منه هؤلاء الضيوف الإيرانيون. وأضاف: «... نظروا إليّ وكأنني شخص ينتمي لعالم مختلف؛ ولهذا السبب لم يخفوا عني أي شيء يتعلق بهم. في الواقع من الصعب أن يحتفظ المغتربون البعيدون تماماً عن بلادهم بأي أسرار...»[346]. مونتسكيو الذي استخدم مهاراته الأدبية وقوة خياله بمهارة، أراد أن يظهر نفسه كجسر مع العوالم البعيدة على الرغم من عمق الفروق الثقافية والاجتماعية-النفسية. وحتى وإن كانت أولوية هذه الخطابات الخيالية انتقاد البرجوازية الفرنسية ورقيها الزائف وكذب أصالتها، استخدم مونتسكيو تصنيفات البعيد والقريب في ملاحظاته النقدية.

وكان أوزبك (أحد شخصيات الرسائل) قد غادر أصفهان متوجهاً ليصل إلى باريس مروراً بأرضروم وتوكات وأزمير، وكتب رسائل إلى أصدقائه حدّثهم فيها عن الحياة الاجتماعية للفرنسيين وعاداتهم وتقاليدهم وحياتهم الدينية وجغرافيا بلادهم، وعقد مقارنات بينهم وبين الإيرانيين والمسلمين تارة، وبينهم وبين غيرهم من الأمم الأوروبية تارة أخرى. وصوّر مونتسكيو شخصية أوزباك بشكل مقنع تماماً على أنه مسلم قدم من إيران إلى فرنسا. وقدّم من خلاله أيضا معلومات قيمة حول الشرق وإيران والدين الإسلامي. ولكن مقصده الأصلي كان قصّ حكاية الغرب. وهكذا يكون الكاتب قد سعى إلى توجيه نقد ذاتي للفرنسيين والأوروبيين، وتقديم معلومات محايدة وموضوعية عن المجتمعات الشرقية والإسلامية. كما يقارن في كتاباته بين العقل الكوني والخرافة، والتعصب والانفتاح على العالم، والمحلية والعالمية، والرغبة في التعلم والانطباعات الأولية. كما قدّم أوزبك نظرة ناقدة لثقافة المجتمعات الشرقية-الإسلامية والفرنسية-الأوروبية عن طريق حياته الشخصية. فالمجتمع الفرنسي يستحق هذا النقد وزيادة عليه، لأنه لم يتبنى المبادئ العالمية لعصر التنوير. وفي الوقت نفسه، لا يبدو أن أوزبك الإيراني-المسلم هو الشخص الحكيم المناسب لتعليم أوروبا المبادئ العقلية العالمية. وبالتالي يرى مونتسكيو أن انتقاد العالمين الشرقي والغربي جزء أصيل من مشروعه التنويري.[347]

أسير إسباني في الجزائر: ثيربانتس

ويحدث أحيانا أن تظهر علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين الأوروبيين والعثمانيين في مناطق لا نتوقعها أبداً. وأبرز مثال على ذلك، الكاتب الكبير في الأدب الإسباني الحديث ومؤلف (دون كيشوت) ميغيل دي ثيربانتس. انضم ثيربانتس لحرب ليبانت عام 1571 بمشاعر وطنية ودينية وسجّل فيها قوله «أنا أيضاً كنت في تلك الحرب الشهيرة!».[348] وحارب ثيربانتس في الحرب التي اشترك فيها ما يقارب 60 ألف رجلاً، بعزيمة كبيرة على الرغم من مرضه وتحذيرات القبطان، وأصيب بيده اليسرى. ولكنه كان ينظر للأمر بتفاؤل قائلاً: «قوة يدي اليمنى تعوضني عن ضعف اليسرى». وبدأ بعدها بكتابة أعماله الشهيرة. يتحدث ثيربانتس دائماً عن نضاله البطولي في الحرب مدركاً أنه قد شهد لحظة تاريخية بانضمامه لأحدى المعارك الفاصلة في تاريخ الإسلام والغرب.

وبعد سلسلة من الأحداث، اختطف القراصنة ثيربانتس وهو في طريقه من نابولي إلى إسبانيا عام 1575، وأخذوه عنوة إلى الجزائر كأسير وعبد. واضطر للعيش في الأسر خمس سنوات، حاول خلالها الفرار أربع مرات، ولكن لم يكن الحظ يحالفه في أي منها. وأخيراً، تم إطلاق سراحه بعد دفع عائلته الفدية عن طريق «جماعة الثالوث»، ليتمكن من العودة إلى مدريد. يشرح ثيربانتس فترة الأسر هذه في الأجزاء 39-41 من مؤلفه «دون كيشوت» بشكل أدبي وحبكة خيالية. وكان للفترة التي قضاها في الجزائر وقع خاص على حياته الأدبية؛ حيث استوحى منها روايات مثل (اتفاقية الجزائر) و(سجون الجزائر).[349]

ثار جدل كبير حول حياة ثيربانتس في الجزائر، حتى قبل وفاته. ماذا فعل ثيربانتس طوال هذه السنوات الخمس؟ هل كانت له علاقة مع والي الجزائر حسن باشا كما يُشاع؟ وهل صحيح أنه كاد يعتنق الإسلام كما تقول إحدى الروايات؟ مع الأسف لا يمكن تاريخياً التحقق من شكل العلاقة التي ربطت ثيربانتس بحسن باشا. ولكن الثابت أن والي الجزائر حسن باشا لم يعاقب ثيربانتس على الرغم من محاولاته المتكررة للهرب. بل على العكس استمر في إبقائه إلى جانبه وقدم له الكثير من الفرص. ووفقاً لبعض المؤرخين، قد يكون السبب في هذا أن ثيربانتس كان يلقى معاملة «كأسير ذي قيمة عالية». خاصة أن الجزائر التي قضى فيها ثيربانتس خمس سنوات، كانت إحدى المراكز الأساسية لعمليات الخطف لآلاف الأسرى التي يقوم بها قراصنة البحر المتوسط. وكان يتم توزيع

الأسرى المسلمين واليهود والمسيحيين الذين يتم اختطافهم في نقاط مختلفة من البحر الأبيض المتوسط على أسواق منتشرة على سواحله. كان القراصنة المسلمون والمسيحيون يتحركون تحت حماية دولهم أحياناً، أو كأسياد للبحر خارجين على طوع دولهم أحياناً أخرى. وهو ما جعل السقوط كأسير بيد القراصنة من الأمور العادية في القرن السادس عشر. وهو ما يدعونا للوقوف مطولاً على تصوير «الأسير» في أعمال ثيربانتس. فبينما يحكي ثيربانتس عن تجربته الشخصية في الأسر، ينقل لنا حكايات الأسرى والخاطفين الممتدين على طول غرب البحر الأبيض المتوسط من سواحل إسبانيا وحتى المغرب.[350]

ومن الواضح أن ثيربانتس قد تعرّف جيداً على الثقافة والحضارة الإسلامية العثمانية خلال الفترة التي أمضاها في الأسر، ويظهر ذلك في مواضع متعددة من أعماله. ولا نبالغ عندما نقول أن هذه المعلومات التي عرفها ثيربانتس عن العالم الإسلامي والثقافة والحضارة والجغرافيا والبحرية وإدارة الدول وغيرها من المجالات، كان لها إسهام كبير في أعماله، وعلى رأسها «دون كيشوت». ثمة حاجة للتوسع في الدراسات الأدبية والتاريخية لفهم أبعاد ودرجة هذا الإسهام والتأثر. ولكن على الرغم من مصاعب العيش كأسير في دولة أجنبية، نرى أن ثيربانتس قد قابل عشرات وربما مئات الأشخاص خلال فترة أسره، وتحدث معهم، وانضم لمحادثات جماعية على نطاق ضيق، وتبادل المعلومات بشكل واسع، بل كان أيضاً على تواصل مع بعض الحكام فضلاً عن الأسرى.

يؤكد رجل الدين البرتغالي الدكتور أنطونيو دي سوسا، رفيق ثيربانتس في الأسر وصاحب كتاب «طوبوغرافيا الجزائر وتاريخها العام»، أن الجزائر في تلك السنوات كانت تضم منتسبي أديان وثقافات متعددة وانتماءات عرقية متنوعة، يعملون كحقوقيين وتجار وأطباء ومعلمين. ويقول سوسا أن المسيحيين كانوا يتمتعون بالتفوق على مستوى التعليم والثقافة العليا مقارنة بالمسلمين المغاربة والأتراك، ويقول: «نحن هنا مع أمم مختلفة... ما يعرفونه فقط هو تلبية الرغبات والشهوات مثل حيوانات المزرعة...».[351] ويظهر في هذا التصوير غضبه كرجل دين وثقافة برتغالي مسيحي سقط أسيراً في يد قراصنة مسلمين، وليس هذا فحسب بل نرى أثر الأحكام المسبقة الأوروبية تجاه أخلاق وحياة المسلمين اليومية. حيث أن القاعدة هنا واحدة: كلما زاد مستوى تعلم وثقافة الفرد كلما كانت أحكامه المسبقة أعمق، وأفكار شيطنة الإسلام لديه ذات تأثير أكبر. بالمقابل، يمر الإنسان الأوروبي العادي بتفاعل يومي مختلف مع الأفراد المسلمين من تجار ورحالة

ومترجمين، ليتشكل لديه مفهوم إنساني أكثر عن الإسلام والمسلمين. لنجد أن صورة المسلم بصفته «الآخر» في الثقافة والإيديولوجية تتسبب في تصادم وتضاد كبير في المفاهيم.

كما تقدم أعمال سوسا وثيربانتس الكثير من المعلومات المثيرة حول الأشخاص الذين قابلاهما في الجزائر. كان رمضان باشا حاكم إيالة الجزائر بين عامي 1574و1577، «سيد العبيد» ومشرفاً على ثيربانتس. وعلى الرغم من ذلك صوّره الكاتبان كحاكم عادل ورجل مثقف. كما تمت الإشارة إلى حسن باشا بشكل إيجابي، وهو الذي اعتنق الإسلام بعد المسيحية وارتقى في المراتب في فترة قصيرة، لتعينه اسطنبول حاكماً على إيالة الجزائر عام 1577. وكان سلطان المغرب عبد الملك الذي يعرفه الإسبان باسم «Muley Maluco» من الشخصيات الهامة أيضا في سنوات أسر ثيربانتس. ووفقاً للمصادر فقد كان عبد الملك المعروف بعدله ومهاراته الإدارية يتقن اللغة التركية اتقاناً تاماً واللغتين الإسبانية والإيطالية بشكل جيد جداً، بالإضافة إلى العربية التي هي لغته الأم. كما كان عبد الملك منفتحاً على الثقافات الأخرى؛ مولعاً بالفن والموسيقى والشعر، ويملك من الذوق والأصالة ما يجعله يقدّر أديباً مثل ثيربانتس. فالدعوة التي أرسلها لثيربانتس لاستضافته في القصر دليل على ذلك. ويشير السفير الإنجليزي في مراكش إلى حب السلطان عبد الملك للموسيقى الإنجليزية (الغربية)، ناقلاً دعوته لموسيقيين إنجليز إلى دولته في عام 1577. وتروي المصادر أن السلطان كان ماهراً في العزف على عدة آلات موسيقية ويجيد الرقص أيضا.[352]

وعلى الرغم من وقوف ثيربانتس وسوسا وغيرهم من رجال العلم والفكر والفن على مسافة حذرة من الثقافة الإسلامية، إلا أنهم أسهبوا في الحديث بإعجاب عن الثراء الثقافي والمكاتب والمدارس ومراكز الدراسات العلمية في دول المسلمين. كما أن كتبهم تحتوي أحياناً على حكايات مختلفة. ومن الأمثلة على ذلك، واقعة حدثت بين المغرب وإسبانيا في بدايات القرن السابع عشر. في عام 1612، وبعد تعرضه لسلسلة من الألاعيب السياسية أضطر السلطان مولاي زيدان إلى الهجرة إلى مدينة سوس جنوب المغرب. ووفقاً للروايات، كانت لديه مكتبة تضم أربعة آلاف كتاب مكتوبين بخط اليد، أمر بنقلها معه ضمن أشيائه القيمة إلى مستقره. واتفق السلطان مع قبطان فرنسي من أجل نقل المكتبة وأغراضه الأخرى. وعندما تأخر السلطان على مدينة سوس تحركت السفينة وبها أغراضه إلى فرنسا، وتعرضت لهجمات القراصنة الإسبان في الطريق. القراصنة الإسبان الذين سيطروا على السفينة استشاطوا غضباً لأنهم لم يجدوا ما يغنموه من السفينة سوى آلاف الكتب. ولكن، بدلاً من إلقاء الكتب المكتوبة بلغة أجنبية في البحر، اتفقوا أن يرسلوها كهدية للملك فيليب

الثاني الذي بنى قصراً يخطف الأنظار خارج مدريد. وهكذا حظي قصر الإسكوريال بهذه المجموعة من الكتب النادرة القادمة من المغرب. وتتواجد هذه الأعمال العربية المكتوبة بخط اليد والتي وصلت إلى قصر الملك نتيجة لسلسة من الحوادث المفاجئة في عام 1612، في قصر الإسكوريال الذي يستخدم اليوم كمتحف ومكتبة. ووفقاً لما نملك من معلومات، فإن هذه الكتب العربية لم يتم جمعها خلال فترة سقوط الأندلس ومحاكم التفتيش، بل وصلت ضمن المكتبة الشخصية للسلطان مولاي زيدان.[353] ومن بين الأعمال النادرة الموجودة ضمن هذه المجموعة، «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ. وتعتمد جميع النسخ المعدلة اليوم من كتاب الاعتبار على النسخة الأصلية الموجودة في قصر الإسكوريال.

معركة ليبانت وسنوات أسر هندي محمود في أوروبا

غيرت معركة ليبانت البحرية أقدار الكثير من الناس بطريقة أو بأخرى. وعند النظر من زاوية تاريخية أوسع، لا يزال الجدل قائماً حول هوية المنتصر والمنهزم في تلك المعركة. لكن الثابت والمؤكد أن الرموز والمشاعر والانطباعات المتشكلة حول ليبانت لا تزال قائمة حتى اليوم. وخير مثال على ذلك، تلك اللحظة التاريخية التي شهدتها تركيا عام 1965 بعد استعادتها للراية العثمانية بعد أربعة قرون من استيلاء دون خوان عليها أثناء الحرب. واليوم تعرض هذه الراية المطلية بالذهب والمصنوعة من الحرير الأحمر في المتحف البحري في منطقة بشكتاش باسطنبول. كما أن لها علاقة مهمة بحياة رجل الدولة العثمانية والشاعر هندي محمود. حيث يعتبر سقوط هندي محمود في الأسر أثناء معركة ليبانت وقضائه أربعة أعوام في روما كأسير، أحد أهم الصفحات في العلاقات بين الدولة العثمانية وأوروبا وعلاقات الإسلام والغرب خلال القرن السادس عشر.

ولد محمود عام 1513 أو 1514 في محافظة أفيون كارا حصار التركية. وبدأ العمل في معيّة السلطان سليم، وشغل العديد من المناصب الرفيعة ككاتب للأحكام الشريعة وكاتب في الديوان، ومفرّق أوامر، وسفير، ودفتردار. ظهر ولعه ومهارته في الشعر في سن الشباب، وقد أطلق عليه السلطان سليم لقب «هندي». انضم هندي محمود إلى الأسطول العثماني عام 1571 للمشاركة في معركة ليبانت، وسقط فيها أسيراً. ونال حريته في اتفاقية مبادلة الأسرى التي عقدها السلطان مراد

الثالث مع البابا غريغوريوس الثالث عشر عام 1575. نقل محمود سنوات أسره إلينا بشكل متفرق وغير مكتمل في كتاب بعنوان مغامرات هندي محمود، الذي دوّن فيه يومياته بصيغة شعرية.

وقد أشار محمود إلى انضمامه إلى معركة ليبانت، معتبراً ذلك اليوم قد فتح عليه أبواب المحن:

أصبحت من المتفرقين في سبيل الوحدة

وفُتحت لي عندها أبواب المحنة.

وتم أسر محمود ومجموعة من الأشخاص ونُقل مع الآخرين عبر البحر إلى مدينة مسينة. وكانت تتم معاملتهم بطريقة سيئة للغاية في الأيام الأولى، ثم قُدّم لهم الطعام الساخن والملابس بأمر من دون خوان، وحُلّت السلاسل من أقدامهم. وعلى الرغم من معارضة دون خوان، تم نقل بعض الأسرى إلى روما، ومن ضمنهم هندي محمود، بناء على أمر من البابا بيوس الخامس الذي أمر بإحضار الأسرى من الطبقات العليا إليه. وهناك استُقبل الأسرى بشكل جيد، ووضعوا في زنزانات قلعة سانت أنجيلو التي مكث فيها السلطان جم أثناء سنوات أسره. ومن جديد، احتضنت هذه القلعة التي ما زالت قائمة حتى اليوم المزيد من الأسرى العثمانيين الهامّين بعد حوالي ثمانين عاماً.

وأمضى هندي محمود حوالي أربعة سنوات من عمره هناك. ودوّن كل الأحداث التي مر بها، وأحاسيسه وأفعاله خلال إقامته في السجن في كتابه الشعري سرگذشتنامه. كما شهد أحداث العصيان الذي وقع في روما عام 1572. وأشار إلى قيام القائمين على السجن بنقل بعض الأسرى المهمين إلى مكان آمن خشية أن يقتحم المتمردون السجون. وكان هذا الانتقال صعباً جداً بالنسبة له. ثم استمر هندي محمود بكتابة انطباعاته عن روما وعن الفاتيكان بعد إخماد العصيان. كما استمع لمواعظ القساوسة «أهل الدلالة». ونقل عنهم مع الكثير من الانتقاد نسبهم الألوهية إلى عيسى عليه السلام، وقصة صلبه على الصليب. ولم يقصّر هندي محمود في واجباته العبادية أثناء وجوده في السجن. وعبّر عن سعادته للسماح له وللسجناء بالصوم وإقامة صلاة الجمعة. حتى أنهم رفعوا الأذان في الزنزانة، وأصبحت الزنزانة أشبه بمدرسة يوسفية لمحمود ورفاقه.

وشكر الله على ذلك قائلاً:

الله الرحيم سمح بعبادته

في دار الكفر من رحمته

وأقيمت الاحتفالات في 23 يوليو بمناسبة المولد النبوي الشريف، وكان الله يُذكر ويُحمد ويُعبد في تلك الليلة. وأعجب المسيحيون بهذا عندما شاهدوهم. وكان الأسرى يقرأون سورة الإخلاص على نية النجاة من السجن، ويقومون بالدعاء بعد كل مئة ختمة، وبعد كل ألف قراءة يحسنون الخاتمة بقول «آمين».

وبعد وفاة البابا بيوس الخامس، نابه البابا غريغوريوس الثالث عشر. فنقل هندي محمود هذه الحادثة أيضا بشكل مفصل في كتابه، وصوّر المراسيم. وكان البابا غريغوريوس الذي عدّل التقويم اليولياني وساهم في إنشاء التقويم الغريغوري (الميلادي) الحالي، هو نفس الشخص الذي وقّع على اتفاقية تبادل الأسرى عام 1575. وكنتيجة للاتفاقية التي تمت بمبادرة من السلطان مراد الثالث، عاد هندي محمود إلى اسطنبول بعد أن نال حريته، بعمر يناهز الرابعة والستين. وأمضى آخر سنوات حياته في كتابة عمل مثنوي مكون من 7867 بيت تحت عنوان قصص الأنبياء، وأهداه إلى مراد الثالث الذي كان السبب في فكّ أسره.[354]

كان لمشاهدات هندي محمود أثناء سنوات أسره في روما أهمية دينية وتاريخية وثقافية وأدبية كبيرة بلا شك. إلا أن الأهم من ذلك بالنسبة لنا هو مشاعر وتخيلات هذا الشاعر العثماني الأسير في سجن دولة أجنبية. لم يفقد محمود أمله أبداً طوال فترة أسره؛ وكان يدعو الله ويتلو الصلوات على سيدنا محمد، ويرجو المدد من رجال مثل سيدنا الخضر والأمير سلطان والشيخ أخي اوران. كما عبر عن ضيقه لقضائه عيد الفطر في روما في هذه الأبيات:

ترجمة شعر

واشار إلى أن «التفاحة الحمراء» أي روما ستُفتح يوماً ما وكان يدعو للتعجيل بذلك. كما أشار إلى عصيان عام 1572 قائلاً:

ستخرب مدينة روما بإذن الله، وسيغنمها المسلمون.

كما رأى في الحلم أن البابا أصبح تركياً /مسلماً، وأن جيوش الإسلام قد فتحت روما:

ترجمة شعر[355]

وبهذا الإيمان والخيال القويين، استطاع هندي محمود التكيّف مع صعوبة التجربة. وكانت تجربته، بعد أن نال حريته عام 1575، تتخطى حدود كونها حكاية شخصية. حيث شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر تكرر هذه النوعية من الأحداث، التي سجّلت بذكرياتها المؤلمة والسعيدة تاريخاً موازياً في علاقات الإسلام والغرب. ومن الأمثلة الهامة على هذه الحكايات قصة حسن الوزان المشهور باسم ليو الأفريقي.

مغامرات حسن الوزان أو ليو الأفريقي

ولد حسن الوزان عام 1483 في غرناطة، وتربى في مدينة فاس. وخلال عودته من القاهرة إلى فاس عام 1518، قام القرصان الإسباني بوباديلا باختطافه، ليصبح شاهداً على قصص التاريخ المتوازي والتقلبات الداخلية والتبادل الثقافي الذي شهده عالم البحر المتوسط خلال القرن السادس عشر، وقصص الناس متعددة الأوجه. وبعد أن وجد حسن الوزان نفسه أسيراً في ثقافة مختلفة، أخذت الأحداث سيراً غير متوقع. وهو ما يذكرنا بقصة ثيربانتس. كان الوزان رحّالة وعالم جغرافيا

وفقيهاً ودبلوماسياً ومثقفاً، وقد دوّن أحد أكبر الأعمال عن أفريقيا في العصور الوسطى بعنوان «وصف أفريقيا»، وذلك تحت حماية البابا ليو العاشر في روما، على اعتبار أنه مسيحي -ظاهرياً على الأقل-. هذا العمل الذي كُتب في ظروف غير اعتيادية، وجاء بعد سلسلة من الأحداث الغريبة، اجتاز حدود الجغرافيا وعلم الإنسان الثقافي، وأصبح يعبر عن حكاية ليو الأفريقي الذي يحاول التشبث بالحياة بين عالمين.

تربى حسن الوزان في الأوساط الغنية بالثقافة الأندلسية والمغربية، وعمل كرسول لسلطان المغرب محمد البرتغالي. سلطان المغرب الذي لقب باسم «البرتغالي» بعد أن أمضى سنوات شبابه كأسير في البرتغال، قام بتكليف الوزان بمهام عديدة في القاهرة وإسطنبول ومراكز أخرى في البحر المتوسط وأفريقيا. وقدم الوزان إلى إسطنبول ممثلاً للسلطان محمد البرتغالي، بعدما سيطر السلطان سليم على مصر وأنهى سلطة المماليك فيها عام 1517. وتوجه إلى القاهرة على إثر الوقائع الجارية هناك، وشاهد آخر أيام السلطنة المملوكية وأول أيام الإدارة العثمانية في مصر. ومن المحتمل أن يكون قد قابل السلطان سليم أو ممثله هناك، ولكن أياً من المصادر لم تشر بشكل مباشر إلى مثل هذا اللقاء.[356]

وبعد أن شهد الوزان هذا التغيير الكبير في القاهرة، توجه إلى مكة لقضاء فريضة الحج. ثم عاد مجدداً إلى مصر ومنها توجه إلى المغرب لينقل ما شاهده في رحلته إلى سلطان المغرب. ويرجح أنه قد سقط أسيراً «مع 60 تركياً» في هجوم للقراصنة الإسبان دون بيدرو دي كابريرا وبوباديلا قرب مخارج تونس. وعلى عادة القراصنة، دقق بوباديلا في الأسرى الجدد ليصنفهم بين دافع للفدية وبين ذاهب إلى سوق بيع الرقّ. وعندما علم بهوية حسن الوزان، أدرك أنه أمام كنز عظيم. في عام 1518، كانت القيمة المتوقعة كبيرة جداً لرجل يعمل رسولاً عند سلطان المغرب -ويعتبر مخبر السلطان من وجهة نظر الإسبان- ويتوقع أن تكون له ارتباطات كبيرة بين إسطنبول والقاهرة. خلال تلك الفترة، كان شقيق بوباديلا أسقفاً في سلامانكا ويقيم في روما. وكانت هذه العلاقة تعزز من فكرة إرسال الوزان كهدية إلى الفاتيكان. وعندما وصل الخبر إلى روما تسببت هوية الأسير في خلق فوضى كبيرة. حيث ادعى البعض أن الأسير القادم هو رسول وجاسوس من السلطان العثماني. أما البعض الآخر فرأى أن الرسول يخدم سلطان تونس. في النهاية وصل حسن الوزان إلى روما، وتم حبسه في قلعة سانت انجيلو التي بقي فيها السلطان جم تقريباً ستة أعوام خلال فترة أسره في إيطاليا والتي بدأت عام 1483 أو 1484. ولعل تصوّر ارتباط الوزان بالأتراك

قد أحدث ضجة في روما كالتي أوقعها قدوم السلطان جم. كما أن الإمساك بأحد رجال السلطان العثماني يحمل معنى كبيراً من حيث سباق القوة والسيطرة في البحر المتوسط. لكن في غضون فترة قصيرة، أدرك الجميع أن هوية الوزان لا تعادل هوية السلطان جم. إلا أن رسول سلطان المغرب الذكي والمثقف فتح الباب لفرص أخرى.

فحسن الوزان لم يكن مجرد رحالة ورسول عادي. فقد كان في الحقيقة رجل علم وثقافة عالية المستوى، وكانت له انطباعات واضحة عن الأماكن التي يزورها، وكثيراً ما كان ينضم لمجالس العلم، ويتابع التطورات السياسية ويطلع على التاريخ المحلي، ويسجل ملحوظات أنثروبولوجية حيثما حل وارتحل. وكان دائماً ما يحمل معه الكتب وأدوات الكتابة. وهكذا كوّن تراكماً كبيراً من المعلومات عن تاريخ الدول والأقوام والأمم. وخير مثال على هذا المحصول والتراكم المعرفي كتاب «وصف أفريقيا» الذي ألفه في الفاتيكان باللغة الإيطالية أولاً ثم نقله إلى العربية. كان أصدقاء الوزان في روما يدركون مؤهلاته المميزة حتى قبل بدئه تأليف هذا الكتاب. وكان على رأس هؤلاء البابا ليو العاشر الذي رأس الكنيسة الكاثوليكية عام 1513 وكان عازماً على شن حملات صليبية جديدة على العالم الإسلامي وتنصير المسلمين جميعاً. وفي الوقت ذاته، كانت نجاحات السلطان سليم في سوريا ومصر تقرع جرس الإنذار في أوروبا، فبادر البابا بدعوة الملوك الانجليز والفرنسيين والإسبان لتنظيم حملة ضد الدولة العثمانية. انتقلت إلى مسامع الملوك الأوروبيين معلومات استخبارية هامة قادمة من البندقية. فوفقاً لما نقله تاجر/رسول من البندقية عام 1518، كان السلطان سليم يقرأ سيرة حياة الاسكندر الأكبر وكان يستلهم من شخصيته القيادية العسكرية لتوحيد أفريقيا وآسيا وأوروبا. في هذه الفترة كان العثمانيون قد طوّروا قواتهم في البر والبحر، فكان مثل هذا الخبر كفيلاً بنشر الخوف والتساؤل القلق «هل سيقتحم الأتراك روما هذه السنة؟».[357] لذا كانت السيطرة على شخص مثل حسن الوزان لها أهمية استراتيجية في مثل هذا الوقت الحرج. فالمعلومات التي يعرفها سيكون لها دور كبير في القرارات التي يمكن اتخاذها. وكان البابا راغباً في الاستفادة من المعلومات القيمة لدى الوزان، ولكن إلى أي مدى يمكن الوثوق في معلومات يقدمها رسول مسلم؟

أمضى حسن الوزان بعض الوقت خلال سنوات أسره بقراءة الكتب العربية المتوفرة في مكتبة الفاتيكان، ودقّق بعضها نحوياً، ووضع اسمه في بداية أو نهاية الكتب التي عمل عليها. وقد يكون هذا العمل قد أراح الوزان نسبياً، وأبعد ذهنه عن حياة الأسر ولو جزئياً. ولكن كيف له أن

يحتمل ألم المصير غير المعلوم؟ وكيف يمكن لحسن الوزان تقبّل حياة الأسر بعد أن كان حراً طليقاً ومقرباً من السلطان سليم أقوى حاكم في العالم حينها؟ كيف يتسنى له التكيف وهو الذي كان يتجوّل بحرية في البحر المتوسط وأفريقيا والمغرب كرسول لسلطان المغرب قبل عام فقط؟ وكيف له أن يصرف عن ذهنه احتمال أن يتم بيعه عبداً يقضي حياته وسط طين وقذارة مزرعة أحد السادة؟

لا شك أن هذه الأسئلة أرّقت الوزان. لكننا لا نعرف على وجه التحديد كيف كان يدير ويقلب الاحتمالات في رأسه. وتشير المصادر إلى تعرضه لضغط شديد من أجل اعتناق المسيحية. وفي النهاية، قام البابا ليو العاشر بتعميد حسن الوزان في السادس من يناير عام 1520 في ميدان القديس بيتر، وأطلق عليه اسم «جوناس ليو». يعرفه الرومانيون باسم «ليون الشاب الأفريقي». أما هو ففضل المرادف العربي للإسم وأطلق على نفسه اسم يوحنا الأسد.[358]

الوزان المحب للعلم واللغات، تعلم اللغة الإيطالية واللاتينية في فترة وجيزة. وكان يدرّس اللغة العربية للقساوسة والطلاب في روما ونابولي وبولونيا. وفي عام 1525، انتهى من تصحيح ترجمة جوناس جابريل اللاتينية للقرآن الكريم،[359] وبعدها بعام واحد أتم عمله الكبير «وصف أفريقيا». حيث دوّن في كتابه المكون من قرابة ألف صفحة، معلومات هامة عن مناطق أفريقيا وشعوبها وقبائلها ومدنها ومناخها وحياتها اليومية. كما طرح في المقدمة نظريته الشهيرة عن أصل كلمة أفريقيا، حيث أشار إلى أصلين للكلمة من وجهة نظره. إحدهما يأتي من ملك اليمن افريقوس، والآخر من الجذر «فرق» باللغة العربية، الذي يحمل تفسيراً يشير إلى أن قارة أفريقيا «مفترقة» عن أوروبا وآسيا بالبحر المتوسط.[360] ومن بين المواضيع الأخرى التي لقيت اهتماماً بالغاً في كتابه، تلك المعلومات التي قدمها عن منطقة تمبكتو. حيث كانت تمبكتو من المناطق الغامضة في المخيلة الأوروبية، وكان الأوروبيون يعتقدون أنه من الصعب الوصول إليها في أفريقيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. غير أن الوزان كتب عن تمبكتو بتفصيل رزين مشيراً إلى كونها مركزاً تجارياً وثقافياً كبيراً، ومؤكداً على زيارة الألاف لها كل سنة.

كما ساهم الوزان في تصحيح معلومات الأوروبيين المغلوطة وتصوراتهم المسبقة عن أفريقيا والمجتمعات الإسلامية. وأكد على أن الخيالات المبالغ فيها فيما يخص الحرم والجنس والثراء وغيره في المجتمعات الإسلامية هو من نسج الخيال أكثر من كونه حقيقة. وأكّد بشكل خاص على دور النساء المسلمات في المجتمع: فالمرأة في المجتمع الإسلامي ليست أداة جنسية

تنتظر في حرم السلطان، بل على العكس من ذلك، فالمرأة تملك أدواراً متنوعة في كل مجالات الحياة، تتاجر وتنتج وتبيع منتوجاتها في الأسواق، وتوقّع على الاتفاقيات، وتقوم بالتمويل، وتنشئ الأوقاف، وتعمل في المؤسسات الخيرية، وتتلقى التعليم، وتعمل في الحرف الصناعية وغيرها. ويستند الوزان في وصفه لدور المرأة في المجتمع إلى ما رآه واقعاً في رحلاته وتنقلاته، ويتطرق أيضاً إلى الحقوق والصلاحيات التي أتاحها الإسلام للمرأة في الفقه. ولابد أن أوروبا القرن السادس عشر قد تعاملت بكثير من الدهشة والشك إزاء دور المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي. وبكل الأحوال، من الواضح أن الوزان كان مدركاً لجهل الأوروبيين بأحوال العالم الإسلامي وتصوراتهم المسبقة عندما نقل هذه المعلومات.[361]

طُبع كتاب الوزان وهو على قيد الحياة في البندقية عام 1550. وأصبح من أكثر الكتب انتشاراً خلال فترة وجيزة. كما تمت ترجمته بعد بضعة سنوات إلى اللاتينية والفرنسية ثم إلى الإنجليزية. وأصبح «وصف أفريقيا» أهم مرجع يعود إليه المؤرخون والجغرافيون والفلكيون الأوروبيون لما لا يقل عن أربعة قرون. وهكذا سجّل الوزان اسمه كرحالة ومؤرخ وجغرافي كبير مثل عالم الجغرافيا الكبير الإدريسي والرحالة الشهير ابن بطوطة. غادر الوزان روما عام 1550 عائداً إلى وطنه، حيث توفي معتنقاً الاسلام عام 1552 أو 1554.[362]

وأصبحت قصة حياة حسن الوزان مصدر إلهام للعديد من الأعمال. حيث أضفى أمين معلوف هوية أدبية على هذه القصة الشيقة الصعبة المليئة بالعبر في روايته «ليون الإفريقي». تبدأ الرواية بهذه الكلمات: «خُتنت، أنا حسن بن محمد الوزّان، بوحنا - ليون دومديتشي، بيد مزيّن، وعمّدت بيد أحد البابوات، وأدعى اليوم «الإفريقي»، ولكنني لست من إفريقيا ولا من أوروبا ولا من بلاد العرب. وأعرف أيضاً بالغرناطي والفاسي والزيّاتي، ولكنني لم أصدر عن أي بلد، ولا عن أي مدينة، ولا عن أي قبيلة، فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي هي أقل الرحلات توقّعاً».[363] هذه الكلمات الصادرة عن قلم الأديب أمين معلوف تصوّر المغامرات والتجارب والآلام والصدمات والأحزان والأفراح والحماسة التي عاشها حسن الوزان المعروف باسم ليو الأفريقي بين عوالم مختلفة. وكأن التذبذب الذي عاشه الوزان بين تمثيله لنفسه وكونه جسراً يربط عوالم متنافرة قد شكل في النهاية حياته وأعماله. وفي هذه الحبكة الروائية أيضاً ما يعبر عن أحكامنا المسبقة وتوقعاتنا نحن أكثر مما يعبر عن حياة حسن الوزان. ولعل الوزان الذي اتخذ من كل بقعة في الأرض وطناً له، قد ناضل من أجل حياته على أكمل وجه، على الرغم من قسوة الظروف، تاركاً في أعماله التاريخية ما يؤكد على أن حياته الموزّعة بين غرناطة وفاس، وإيطاليا والمغرب لم تكن لتضيع هباءً.

القهوة تصل إلى أوروبا

تشير الأحداث التاريخية غير المتوقعة الممتدة من ثيربانتس إلى هندي محمود وحسن الوزان، إلى مدى التشابك وتعدد الأبعاد في علاقات الإسلام والغرب. فتغيرات الفكر والتصورات جاء مع نتيجة للأحداث الجارية في الثقافة بشكل ملموس. ونقاط التحول هذه تثير النقاش من جديد حول ما إذا كانت الأفكار أم الظروف المادية هي المؤثر الأكبر في عجلة التاريخ. ولكن من الواضح أنه لا يمكن إغفال دور أي من هذين العنصرين. كما أن التبادل التجاري للبضائع كان له دور هام أيضاً، خاصة في هذه الفترة التي كان الشرق فيها يتفوق على الغرب في الثراء المادي. وهنا نرى أن حركة البضائع المنقولة من الشرق، أي من الهند والعالم العربي والدولة العثمانية، غرباً إلى أوروبا، قد ساهمت في الفكر وتغيير المفاهيم ولعبت دوراً في القرارات السياسية والاقتصادية. وللقهوة هنا مكانة خاصة. فالقهوة التي بدأ تداولها في المدن الأوروبية لأول مرة في أواخر القرن السادس عشر، كانت قد ظهرت في الحبشة ثم انتقلت إلى اليمن ومصر وتركيا ومنها إلى الألمان والإيطاليين والفرنسيين. ثم أصبحت تدريجياً أفضل مشروب عند الأوروبيين عموماً. واختلطت ردات الفعل حول القهوة ما بين الشك والرغبة، قبل أن يصبح لها أثر عميق في الحياة اليومية الأوروبية وثقافة الضيافة، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ولم يكن انتشار القهوة في أوروبا أمراً سهلاً، وكذلك الحال في المدن العثمانية.[364] فقد استُقبل هذا «المشروب الأسود المر» الذي يشربه «الأتراك المروّعون» بالشك في البداية. يرجّح أن كلمة قهوة قد جاءت اشتقاقياً في اللغة العربية من الجذر «قهي» أي منع وقطع الشهية. وبينما دافع دبلوماسيو ورحالة البندقية الذين زاروا إسطنبول عن فوائد القهوة، كان المعارضون يشيعون أنها تضر الأعضاء الداخلية وتضعف القدرة الجنسية. وكتب الرحالة الإنجليزي جورج سانديز الذي زار الأناضول خلال سنوات 1611- 1612، عن هذا المشروب «الأسود المر» الذي يشربه الأتراك في فناجين صغيرة. وكان سانديو ينظر للأمر ضمن إطار انطباعاته وتصوراته عن الأتراك، معتبراً أن القهوة تحمل رمزية الرفاهية والانحدار الأخلاقي بين الأتراك، ملمحاً إلى الحال التي كانت عليها الإمبراطورية الرومانية قبل سقوطها. فبالنسبة له، كانت ملابس الأتراك وأزياؤهم وكسلهم ولهثهم خلف الشهوة وأخيراً هذا المشروب الغريب الذي يسمونه بالقهوة، كانت كلها تصب

في نفس الخانة.[365] الحيرة التي جلبتها القهوة إلى أوروبا مرئية على كافة المستويات. حتى أن رئيس أطباء دوق توسكانا الكبير، فرانسيسكو ريدي، كان يقول إنه يرجح النبيذ على هذه «القهوة المرة المليئة بالخطايا».[366] وعلى الرغم من هذا رأى البعض أن القهوة تستحق التفضيل على المشروبات الكحولية المنتشرة في أوروبا.

انتشرت القهوة في باريس ومدن فرنسا الأخرى بسرعة البرق بعد قيام سليمان آغا بزيارة لويس السادس عشر عام 1669. وكأن قهوة العثمانيين الذين خسروا في حصار فيينا الثاني قامت بفتح أوروبا من الداخل. وتقول إحدى الروايات أنه وبعد انتهاء الحصار، استولى جندي اسمه فرانز جورج كولشتزينكي على شوالات مليئة بحبوب القهوة من خيمة قرة مصطفى باشا، واستطاع أن يفتح أول دكان للقهوة في أوروبا. وتزامن ذلك مع ظهور الكرواسون لأول مرة في التاريخ. فالكلمة التي تعني «قمر» بالفرنسية كانت ترمز للهلال المرسوم على رايات العثمانيين. وكان يتم تحضير الكرواسون احتفالاً بهزيمة الأتراك، ويقدّم مع القهوة. وهكذا احتفلت الجيوش الأوروبية التي هزمت الأتراك لأول مرة في فيينا، مستخدمة رمزين من رموز الأتراك، القهوة التركية والمعجنات المخبوزة على شكل هلال.

وفي غضون فترة وجيزة، أصبحت حانات القهوة من الأماكن المفضلة لدى الأوروبيين. ففتح أول مقهى في البندقية عام 1615، ثم تبعه آخر في مارسيليا عام 1644، ولندن عام 1650، وفيينا عام 1651، وباريس عام 1669. أما أول مقهى مرخص للقهوة في فيينا فكان للتاجر جون ديوداتو، الذي استثمر علاقاته الجيدة بإسطنبول وبالتجار الأرمن، وخدم دولة هاسبرغ من ناحية، وأدار تجارته الخاصة من ناحية أخرى. وكانت القهوة أكثر منتج يباع لديه.[367]

ويقال أن لندن وحدها كانت تضم ثلاثة آلاف حانة للقهوة في مطلع القرن الثامن عشر. فالقهوة التي شكّلت عنصر جذب لوظيفتها كمنبّه ولطعمها المرّ، لم تقتصر على ذلك، بل أصبحت لها جاذبيتها الخاصة كمناسبة لتجاذب أطراف الحديث والدردشة وتبادل الأخبار السياسية والمناظرات الأدبية. وكان أعلام الأدب الإنجليزي خلال القرن الثامن عشر من أمثال دريدن واديسون وسويفت من بين المترددين على حانات القهوة. وأشار دورانت إلى أن ثقافة حرية التعبير لم تبلغ كمالها عند الإنجليز إلا في حانات القهوة.[368]

كان مقهى بروكوب في باريس من الأماكن التي تردّد عليها مثقفون وأدباء فرنسيون مثل ديدرو وفولتير لاحتساء القهوة في أجوائهم الخاصة. وكتب مونتسكيو عن القهوة في رسائل إيران التي نشرها تحت اسم مجهول عام 1721. ولم يقتصر انتشار القهوة على افتتاح مئات المقاهي في باريس وحدها خلال القرن الثامن عشر. بل كانت القهوة مشروباً يتلاءم مع روح العصر، من حيث كونها مشروباً منبهاً، يوقظ العقل، بشكل يتوازى مع وظيفة التثقيف الذي يحرك الفكر. فالإنسان الراغب في تحصيل الثقافة لا بد له أن يكون متيقظاً على المستويين الذهني والجسدي. وليس لأي مشروب أن ينافس القهوة في تحقيق ذلك.[369] نفذت القهوة في فترة قصيرة إلى الحياة الاجتماعية والثقافية للنخب الأوروبية، وأظهرت تأثيرها فوراً في كل المجالات. حيث قدّم الملحن الكبير في الموسيقى الغربية الكلاسيكية يوهان سباستيان باخ «كانتاتا القهوة 211» لنساء لبيزيغ وعشقهم للقهوة، وهو ما يؤكد الموقع الهام الذي حاز عليه هذا المشروب «الغريب والجذاب» في الثقافة الأوروبية.

المهتران والموسيقى الغربية

لم تقتصر صورة الأتراك في أوروبا على السيف والحرم والقهوة. كانت أول موسيقى تركية، بل وربما الوحيدة، التي سمعها الأوروبيون. كانت موسيقى المهتران تعزف في المسيرات العسكرية وميادين الحرب. هذه الموسيقى ذات الوقع المختلف على أسماع الأتراك، لفتت انتباه الكثير من الأوروبيين أيضاً وألهمت العديد من الملحنين العظام. فعندما يفرد موزارت وبيتهوفن وهايدن وغيرهم من الملحنين الكبار أقساماً قوية وخشنة وصاخبة في ألحانهم للأوركسترا، فإنهم غالباً ما كانوا متأثرين بموسيقى المهتران العثمانية. حيث ألف موزارت مقطوعته المارش التركي عام 1783بإحساس موسيقي متحرك وديناميكي. يعرف الجزء في عمل «خرابات أثينا» الذي ألفه بيتهوفن عام 1811باسم «مارش الأتراك». وكما هو الحال مع موزارت، تظهر الموسيقى الحركية والرتم القوي في مارش الأتراك لبيتهوفن. وبهذا يمكن رصد صدى ووقع موسيقى المهتران على الأذن الأوروبية. بالطبع لا تمثل موسيقى المهتران التي تعزف في الحملات العسكرية التركية جميع انواع الطيف الموسيقي التركي. إلا أن لها وقعاً خاصاً وأهمية من حيث المشاعر التي أيقظتها لدى

الملحنين الأوروبيين. وفي النهاية، يعرف القسم الأخير المزدحم والمرتفع في السيمفونية التاسعة لبيتهوفن باسم «*Alla Turca*»، أي النمط التركي.[370]

ويعتبر العمل الأوبرالي «الهرب من الحرم» لموزارت خير مثال على شيوع موضة الأتراك خلال تلك الفترة. فالعمل الذي تسري أحداثه عام 1782 يحكي قصة نجاة امرأة أوروبية تدعى كونستنزا مع خادمتها من حرم باشا عثماني خيالي يدعى سليم باشا. يدخل رجلان يدعيان بيدريلو وبيلمونت إلى قصر سليم على أنهما معماريان، محاولين الوصول إلى الحرم بأي شكل، دون جدوى. وبعد سلسلة من الأحداث يكاد ينجح الأربعة في الفرار من القصر، قبل أن يتم الإمساك بهم وإحضارهم إلى الباشا سليم. يحكم الباشا سليم المستشيط غضباً عليهم جميعاً بالموت. إلا أن العشاق الأوروبيين لم يترددوا في قبول الموت قضاء محتوماً فداءً لبعضهم البعض. وبينما ينتظر العشاق تنفيذ الحكم، يغير الباشا رأيه؛ إذ يرقّ لهم قلبه ويطلق سراحهم. وهكذا يغادر العشاق الأوروبيون قصر الباشا بسعادة وأمان. وينتهي «الهروب من الحرم» نهاية سعيدة.

ووظّف موزارت تصورات تلك الفترة حول حياة القصر العثماني والحرم والحب والعنف والإسلام والشرق والغرب وكاريزما الرجل الأوروبي وغيرها من المواضيع المثيرة. وتحمل الأوبرا آثاراً بارزة من موسيقى المهتران. واستطاع موزارت تقديم عمل مؤثر للغاية واضعاً في اعتباره التصورات التي تجلبها صورة «الحرم» في عقول الأوروبيين. ولكن صورة الحرم التي يقدمها لا تبنى على أساس حياة النساء والجواري المسلمات، بل من خلال شخصية امرأتين أوروبيتين وقعتا في الأسر، وقصة البطلين الذين خاطرا بحياتهما من أجل انقاذهن. وتظهر شخصية رئيس الحرم عسمن (أي عثمان) كشخصية تتمثل فيها كل تصورات المرحلة. فقد كان رجلاً فظاً وشهوانياً ولا يفكر سوى بمعدته وشهوته، وكان في الوقت ذاته أكثر شخصيات الأوبرا إثارة للضحك. وهكذا بينما يسلّي موزارت جمهوره بالمقارنات التي يعقدها بين الشخصيات الشرقية والغربية، كان في الوقت ذاته يشير إلى النظرة الأوروبية الدونية إلى الشرق والعثمانيين في القرن الثامن عشر.

يمكن النظر إلى دخول موسيقى المهتران إلى الموسيقى الغربية التقليدية من ناحيتين. فهو من ناحية يعكس شجاعة ونضال الأتراك وروحهم المحاربة في ميادين الحرب المنعكسة على شكل ألحان صاخبة وعالية الوتيرة، ومن الناحية الأخرى فإن دخول «النمط التركي» كأحد الأشكال

الموسيقية المندمجة في الموسيقى الغربية أمر في غاية الأهمية. كما يسجّل عدم اطلاع الملحنين الأوروبيين الكبار أمثال موزارت وبيتهوفن على أي نوع آخر من الموسيقى التركية غير موسيقى المهتران خسارة تاريخية.

عالم اللغة والثقافة

شكّلت اللغة والثقافة إحدى الأوجه الهامة في العلاقات النامية بين الدولة العثمانية وإمبراطورية هاسبرغ خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان منطلق هذه العلاقة إيمان هاسبرغ بأن العثمانيين يتفاوضون بشكل أفضل مع من يعرف لغتهم. فبدأوا بتربية رسل وتجار ورجال علم ممن يعرفون التركية لإرسالهم إلى إسطنبول. ولكن لم يكن من السهل إيجاد أشخاص ثقات ومهرة يعرفون التركية وإحدى اللغات الأوروبية. لذا كان يتم اللجوء أحياناً إلى الترجمة من خلال لغة وسيطة كالكرواتية والإيطالية، بالإضافة إلى تكليف مترجمين من اليهود والأرمن من أتباع الدولة العثمانية المتحدثين بإحدى اللغات الأوروبية.[371]

وبالإضافة إلى العلاقات الدبلوماسية، كان ثمة فضول أوروبي حول التطور العلمي في المشرق. كما ذكرنا سابقاً، كانت أوروبا العصور الوسطى تمتلك معلومات ناقصة ومحدودة وخاطئة أحياناً عن العالم الإسلامي والدولة العثمانية وحضارات الهند والصين. ولتعويض هذا، ظهرت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر مؤسسات جديدة للعلم والبحوث، وانتشر تعليم اللغات العربية والفارسية والتركية، وتدوين الأعمال التاريخية والثقافية. وفي هذا الإطار فتحت دولة هاسبرغ الأكاديمية الملكية الإمبراطورية للغات الشرقية عام 1754، الواقعة داخل حرم جامعة فيينا، وقد خرّجت العديد من المستشرقين وبدأت تؤمّن احتياجات الدولة من الخبراء.

وبرز من الأسماء المعروفة في عصر هاسبرغ المؤرخ والكاتب جوزيف فون هامر-برجشتال، وقد لمع نجمه كأحد الشخصيات الثقافية الهامة في فيينا، وكذلك على صعيد تأريخ علاقات هاسبرغ مع الدولة العثمانية والتاريخ العثماني المبكر في أوروبا. ولد هامر عام 1774 في غراتس، وتلقى تعليماً جيداً في الأكاديمية الشرقية. وإلى جانب اللغات الأوروبية، تعلم هامر العربية والفارسية والتركية، قبل أن يتم إرساله في عام 1799 في مهمة إلى إسطنبول التي كان شغوفاً بها. وزار هامر مصر والإيالات العربية الأخرى خلال تلك الفترة، وكان شغوفاً بالدراسات العلمية أكثر

من مهمته الدبلوماسية، فجمع مئات الأعمال والوثائق. وإلى جانب أعمال التأليف، سنحت له الفرصة للتأمل في المجتمعات العثمانية والعربية في إطار عاداتها الديناميكية المستمرة. وما بين عامي 1827-1835 قام بتأليف كتابه الشهير «التاريخ العثماني» الواقع في عشر مجلدات، ويعد الكتاب مرجعاً استند إليه المؤرخون العثمانيون بكثرة. كما قام بتأليف وترجمة عشرات الكتب الأخرى. وعند وفاته أمر بكتابة عبارة «هو الباقي» على قبره، وهي عبارة مستوحاة من العثمانيين. ونُقش اسمه «يوسف فون هامر».

وعلى عكس الجدليين والمستشرقين أصحاب المركزية الأوروبية في العصور الوسطى، كان هامر مؤرخاً يسعى للنظر إلى المجتمعات العثمانية والإسلامية من زاوية تاريخ العالم والحضارة. ولم يكتفِ بدراسة النصوص المكتوبة بل اعتنى أيضاً بالعادات المجتمعية السائدة، وأكد على ضرورة الولوج إلى عالم الشعر، من أجل فهم المجتمعات بشكل صحيح. كما تأثّر بمفهوم تاريخ الحضارة لدى الفيلسوف الألماني هردر، وأشار إلى أن المجتمعات الشرقية أقرب لنشأة الإنسانية والتاريخ القديم، ما يكسبها أهمية كبيرة عند مؤرخي الحضارات. ومع محافظته على نظرته المقارنة، أشار هامر إلى عدم سلامة وصحة المنهج الذي يجعل من الأمثلة في المجتمعات الغربية مقياساً ومعياراً لفهم المجتمعات الشرقية، موصياً بضرورة تناول كل ثقافة في إطار ظروفها الخاصة. هامر المتأثر بنظريات «العقل الكوني» لفلسفة التنوير، حاول وضع البنية الباردة للعقلانية مع مفهوم التاريخ الرومانسي في أعماله. وبينما ينتقد بعض عناصر الثقافة العثمانية من ناحية، يتذكر استيقاظه في إسطنبول على أذان الفجر ثم عودته للنوم مجدداً كذكرى سعيدة.[372] كما زيّن كل مجلد من المجلة الدورية «مخزن الكنوز المشرقية» التي نشرها بين عامي 1809- 1818 بالآية القرآنية: «قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إلى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ».

يعتبر هامر أحد النماذج الهامة التي تشير إلى تعدد أبعاد تاريخ علاقات الإسلام والغرب وبنيتها المعقدة. فقد كان التعليم الذي حصل عليه هامر والبناء الاجتماعي الذي خرج منه والأعمال العلمية التي تركها خلفه، مهمة من حيث قدرتها على اظهار التعددية الثقافية والسياسية الأوروبية. فقد كان للمؤرخين والأدباء والفلاسفة الأوروبيين الذين كتبوا عن الإسلام والدولة العثمانية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وجهات نظر ومنطلقات مختلفة، وكانت معلوماتهم وأحكامهم المسبقة وتصوراتهم حول الشرق والإسلام والأتراك، تعكس جانباً من التوترات والميول الداخلية في الفكر الغربي. وهو ما ينعكس على تاريخ العلم والفكر، إضافة إلى مجال الفنون أيضاً.

موسيقيان أوروبيان في اسطنبول

لطالما اهتم الأوروبيون بالثقافة والحضارة التي انشأها العثمانيون. وكان هذا الاهتمام الذي وصل أحياناً حد الإعجاب بالكثير من الأعمال العثمانية من المعمار إلى الموسيقى ومن الملابس والأزياء وحتى القهوة، سبباً في ظهور علاقات غير متوقعة في مجالات عديدة، وفتح الباب أمام مجالات تفاعل جديدة. وكان الكثيرون يظهرون الكره للدولة العثمانية، بينما يكنّون داخلياً إعجاباً كبيراً. إلا أن ألبرت بوبويسكي وديمتري كانتمير كانا شخصيتين أوروبيتين دخلتا العالم الثقافي والفني العثماني في مجال الموسيقى، ليتبنيا الجمال العثماني ويقدما أعمالاً لا تزال معروفة حتى اليوم، وأصبحا مثالاً قل نظيره في التاريخ على القرب والتداخل الثقافي.

وفقاً لأحد الروايات، جاء ألبرت بوبيسكي (توفى 1675) البولندي الأصل إلى إسطنبول كأسير على يد تتار القرم. واستثمر بوبويسكي الإمكانيات التي تقدمها العاصمة العثمانية، واستطاع أن يصنع له اسماً في فترة قصيرة بإظهاره لمواهبه في الموسيقى والفن واللغة عندما تم استخدامه في الأنديرون. واهتم بوبيسكي بفن المنمنمات، ولفت الأنظار بجمال صوته وألحانه. وبقي في الأنديرون تسعة عشر عاماً. واشتهر بعزفه على آلة السنطور، ومن هنا أصبح يلقب «السنطوري». كما أطلق على بوبيسكي المسلم اسم «علي أفقي بي» والذي اشتهر به حتى اليوم. وتم إطلاق سراحه ونال حريته. وتقول بعض المصادر أن السيد «علي أفقي» كان يعرف أكثر من عشرة لغات منها اللغة البولندية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية واللاتينية واليونانية والعربية والفارسية والتركية؛ ولذلك عيّن كرئيس للمترجمين في الديوان في عهد محمد الرابع. وكان مهتماً بالعلم والثقافة وعالم الفن. وكان من بين أصدقائه «هزارفان حسين» أحد أشهر الأسماء في العلوم والتكنولوجيا خلال تلك الفترة. ووفقاً للمصادر، تعرّف السيد هزارفان على أنطوان غالان، عن طريق علي أفقي.

أمضى السيد علي أفقي جزءاً هاماً من حياته في إسطنبول، وألف ألحاناً على مقامات الموسيقى التركية، كما ألّف وترجم العديد من الأعمال. وشارك علي أفقي مكان في النشاطات الدبلوماسية والثقافية والفنية في إسطنبول، واجتمع مع الأجانب من السفراء والمغنيين والرحالة والتجار وأصحاب المكتبات، وكان أشبه برسول بين الثقافات المختلفة. ويقول أنطوان غالان أنه

تعرف على علي أفقي في إسطنبول وأخذ منه دروساً في اللغة التركية. وتمخض عن ذلك قيامه بترجمة الكتاب المقدس من نسخته الفرنسية إلى التركية، وبقيت هذه الترجمة مستخدمة حتى أوائل القرن العشرين. كما وصفه باول ريكوت، مؤلف كتاب تاريخ الإمبراطورية العثمانية الحديثة، عام 1668 على أنه «بولندي ذكي وفطن». وفي الواقع كان علي أفقي هو المصدر الأساسي لمعلومات ريكوت عن القصر العثماني. حتى بيير بايل أشار إلى علي أفقي في كتابه، وقال عنه في قاموس موسوعاته الشهير: «بغض النظر عن ديانة على البولندي الشهير، لا بد من الاعتراف بأنه أحد أصدق وأشرف الأشخاص في العالم وأسماهم أخلاقياً».[373]

وأضاف السيد علي أفقي إسهامات هامة في الموسيقى التركية وجمع دراساته هذه في كتاب بعنوان «مجموعة العود والكلمات». وتضمن هذا العمل المعروف أيضا باسم «الأدوار» مجموعة من الأغاني والأناشيد وقصائد الغزل، بالإضافة إلى تفسيراتها باللغة الإيطالية. وأهم ما يميز هذا العمل، هو تسجيل الأعمال الموسيقية التركية بنظام النوتة الغربي لأول مرة في التاريخ. وكان الملحنون الأتراك حتى تلك اللحظة يعتمدون أسلوب الممارسة والتلقين العملي عوضاً عن كتابة وتدوين النوتات الموسيقية للتعليم والأداء. إلا أن علي أفقي قام بتدوين الأعمال الموسيقية التركية على شكل نوتات موسيقية كأسلوب للتعامل مع صعوبات تعلم الأعمال الجديدة تحديداً. وهكذا اكتسب هوية ساحرة بين ملحني القصر، خاصة مع قدرته على عزف الأعمال بعد شهور من تدوينها، دون أي خطأ أو نقصان.

وأشار السيد علي أفقي في كتابه الذي وصف فيه حياته في قصر توب كابي إلى المقاومة التي أبداها البعض لاستخدام نظام النوتات، إذ قال:

«يعتبرون أن كتابة النوتات الموسيقية أمر إعجازي ومذهل، ولا يتصورون أن الموسيقى تُكتب وتُقرأ. أحد الأشخاص الذين عرفتهم في هذه المدينة كان قد تعلّم بعض المعلومات عن النوتات في إيطاليا، وكان يعزف للسلطان، ويسجل المقطوعات التي تعلمها من أساتذة عنده ثم يعزفها بعدها بشهور بشكل صحيح ومنتظم بينما ينسى الآخرون. وقد أكسبه هذا احتراماً كبيراً. هذه الموهبة التي أكسبته الاحترام جعلته ينال المكافئات من أساتذته أيضاً، ليتم تلقيبه بالقائد أو رئيس الجوقة. وكان الآخرون يلجأون

إليه عند نسيانهم بعض كلمات أو مقامات أغانيهم، فيفتح دفتره وينعش ذاكراتهم بغناء أو عزف الأغنية».[374]

وتحمل الأعمال التي جمعها علي أفقي في كتابه الموسيقي أهمية كبيرة بصفتها مرجعاً هاماً للموسيقى التركية في القرن السابع عشر. كما تضمّن كتابه الذي يحمل عنوان «الحياة في قصر توب كابي» انطباعات هامة حول الحياة اليومية في إسطنبول وحياة القصر، وبناءه المؤسسي وموظفيه وخططه، إلى جانب الحياة الدينية والعبادات ونظام الجمع والأطعمة ورمضان وأيام الصوم وعلاج المرضى وتعليم الأمراء وثقافة ركوب الخيل عند الأتراك والحمامات التركية والموسيقى وثقافة اللعب والترفيه. كما يكشف الكتاب عن شخصية علي أفقي متعددة الأبعاد، وهويته الفنية وقوة ملاحظته. فينقل إعجابه ببعض الأمور وازدراءه للبعض الآخر. ويبدو وكأنه في رحلة مكوكية بين عالمين ثقافيين، فهو يتحدث عن الأوجه العليا للثقافة الأوروبية أحياناً وعن الفضائل العثمانية أحياناً أخرى. علي أفقي، الذي اعتنق الإسلام، انخرط أيضاً في الحياة الدينية والثقافية في إسطنبول بصفته مسلماً بولندياً. ولم يرفض ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة التركية، واستثمر مهاراته في اللغة والموسيقى للاستفادة من أفضل ما تقدمه الثقافتان التي ينتمي إليهما.

وقبل عامين من وفاة السيد علي أفقي، أي في عام 1673، ولد ديمتري كانتمير والمعروف باسم كانتميرأوغلو باللغة التركية، في رومانيا. وكان شخصية تجمع بين الحياة السياسية والدبلوماسية والموسيقية والثقافية في القرن السابع عشر والثامن عشر. وقد عاش ديمتري، وهو ابن بوغدان فويفوداس قسطنطين كانتمير، في إسطنبول لسنوات طوال، وبدأ حياته السياسية إلى جانب العثمانيين. ثم انضم في عام 1711 إلى الروس ليخدم القيصر الروسي بيترو الأول، بعد ان رأى أن الدولة العثمانية تسير نحو الضعف. وقضى آخر أيامه في صراعات سياسية، قبل أن يتوفى في موسكو عام 1723.

وقد أمضى ديمتري أو كانتمير أوغلو فترة طويلة من حياته في محاولة موازنة مواقفه، حاله حال العديد من السادة الآخرين الذين حاولوا المحافظة على مواقعهم من خلال عقد اتفاقيات مختلفة بين القوى الكبرى. ولكن الشهرة التي اكتسبها في الدولة العثمانية وأوروبا تعود إلى كونه رجل علم وثقافة. فقد استمر في العمل كأمير مسيحي في الكاتدرائية الأرثوذكسية وفي الأنديرون في إسطنبول. وتعلم اللغة التركية والرياضيات والفلسفة والموسيقى على يد أفضل الأساتذة في المدينة.

وكان من بينهم أسد اليواني الذي قام بترجمة أعمال أرسطو من أصلها اليوناني إلى التركية. وهكذا أصبح كانتميرأوغلو منخرطاً في الحياة الثقافية في إسطنبول، وكان ينظم مجالس العلم والثقافة والفن في ساحة أورتاكوي وفي قصر بوغدان الموجود في منطقة فنار بجوار جامع فتحية، وفي قصر قام بإنشائه في منطقة أمينونو. وكان يدعو أفضل رجال المدينة في السياسة والثقافة إلى هذه المجالس. وكان فنان المنمنمات الشهير نقاش لفني، أحد المترددين على هذه المجالس. وإلى جانب اهتمامه بالموسيقى التركية، استطاع كانتمير أوغلو تنمية معلوماته ومهاراته في الرسم والفن المعماري. وحافظ على هذا الاهتمام حتى بعد لجوءه إلى روسيا، حيث كان يجهز بنفسه فعاليات بعض الكنائس هناك.

وإلى جانب الشهرة، حصل كانتميرأوغلو بفضل شخصيته العلمية على عضوية أكاديمية برلين. وقام بتأليف بعض الكتب بناء على طلب الأكاديمية، وسعى لتوظيف المعلومات الهامة التي حصل عليها فيما يخص العالمين لتشكيل أطروحات معرفية جديدة، من خلال أعمال قدمها بلغات مختلفة. وشكلت الأعمال التي ألفها حول معنى الحياة وهدف الكون والدين الإسلامي وتركيبة لغة القرآن الكريم الفريدة وثقافة التسامح الإسلامية والتاريخ العثماني وتاريخ وثقافة شعوب رومانيا وملدوفا وافلاك، نموذجاً على مخزونه العلمي الكبير ونظرته الواسعة التي تستحق أن تكون محلّ تقدير.

إلا أن أهم أعمال كانتميرأوغلو كان كتابه المعنون «كتاب العلم الموسيقي»، المعروف أيضاً باسم «الأدوار لكانتمير أوغلو»، والذي قدّم فيه إسهامات كبيرة في الموسيقى التركية. حيث تناول كانتميرأوغلو الموسيقى التركية نظرياً وعلمياً بشكل مفصل، وأكد على ضرورة تدوين الموسيقى التركية الكلاسيكية بنظام النوتات، كما فعل السيد علي أفقي من قبل، كما قدّم في كتابه نماذج وأمثلة هامة. وقدّم كانتميرأوغلو، العازف الجيد على آلة الطنبور، نظام النوتات وفقاً للطنبور الذي يعد أهم نوع عود في الموسيقى التركية، كما حلل الخصائص والعناصر المختلفة للمقامات. وجمع في أعماله أكثر من ثلاثمائة وخمسون فاتحة موسيقية وسماي. ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر حول الموسيقى التركية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا يزال يتمتع بقيمته العلمية حتى اليوم.[375]

لابد أن التأكيد على أن التفاعل بين الموسيقى التركية والغربية قد انعكس أيضاً على مجالات مختلفة. فلم تتجاهل الدولة العثمانية ومثقفوها في القرن التاسع عشر تطور الموسيقى الغربية الكلاسيكية، ولم يترددوا في التعبير عن تقديرهم لها. ومثال ذلك قيام مصطفى رشيد باشا ولمارتن بالتوسط لمساعدة الملحن وعازف البيانو المجري الأصل فرانز ليزت، بعد أن عبّر الأخير عن رغبته في القدوم إلى اسطنبول وتقديم حفل موسيقي في الدولة العثمانية عام 1838. وبالفعل تمكّن فرانز ليزت من القدوم لاسطنبول عام 1847، واستقبله السلطان عبد المجيد في قصر شرغان. وكانت شهرته قد سبقته إلى المدينة. ودارت بينه وبين السلطان محادثة باللغة الفرنسية، قال في نهايتها: «لقد اندهشت من وصول اسمي إلى أسماع جلالتكم».[376] وفي هذا الإطار، لا بد من التذكير باهتمام السلطان عبد العزيز بالموسيقى الغربية، وتأليفه بعض الألحان. ويقال إنه قام بعزف المعزوفة التي ألّفها السلطان عبد العزيز والمعروفة باسم «La Gondole Barcarolle» أثناء زيارة السلطان إلى لندن، على أسماع السلطان والملكة فيكتوريا. وقد أثارت معزوفة السلطان عبد العزيز المعروفة باسم Invitation à la Valse (دعوة فالس) الإعجاب والتقدير في أوروبا. وقد تلقى السلطان عبد العزيز تعليماً على يد جيوسيب دونيزيت المعروف باسم «دونيزيت باشا»، والذي يتواجد قبره اليوم في كاتدرائية القديس أسبريت في منطقة تقسيم.

وكما تبين من خلال المواضيع التي بحثناها في هذا الفصل من الكتاب، اجتمعت في فترة الإصلاح وعصر النهضة العديد من الميول المختلفة والمتناقضة في تاريخ الإسلام-الغرب، وكان لها تأثير متبادل في بعضها البعض. وكما هو الحال في الفترات التاريخية السابقة، كان هناك عدة مسارات تاريخية تعاش في الوقت ذاته في المسير نحو الحداثة. وسوف نتناول في الفصل القادم من الكتاب ظهور الأكواد الحديثة للاستعمار والاستشراق والتفاعل السياسي-الثقافي، والأثر العميق الذي تركته في جريان التاريخ في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

على أعتاب عالم جديد:
الاستعمار الأوروبي، الاستشراق ودَور الرحالة

كان لمجموعة التغيرات التي طرأت على التصورات الكونية والنظم السياسية، التي نطلق عليها اسم الحداثة، أصداء ومعانٍ ونتائج مختلفة في المجتمعات الإسلامية عن نظيراتها لدى المجتمعات الغربية. إذ تشير الحداثة في أوروبا إلى الانعتاق من المعتقدات والمؤسسات التقليدية، وإنشاء نظام عالمي تقع أوروبا في مركزه. وكان الإصلاح وعصر النهضة والتنوير والثورة الصناعية من العناصر التي حددت سير الحداثة في أوروبا. غير أن الحداثة جلبت للمجتمعات غير الغربية التهميش والاحتلال والاستعمار. حيث تعبّر مرحلة «صعود الغرب» التي بدأت منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولا تزال مستمرة حتى اليوم، عن فترة مليئة بالصراعات الاستعمارية والمقاومة ومحاولات التصالح والانصهار لدى المجتمعات غير الغربية، أكثر من تعبيرها عن الحداثة بالمفهوم الشائع. ولم تكن أوروبا (والحداثة) بالنسبة لمن يعيشون في إسطنبول أو القاهرة خلال عام 1850 تمثل العقلانية الديكارتية أو التفوق العلمي أو شعارات الثورة الفرنسية «الحرية والمساواة والأخوة»، بل كانت تمثّل هجوم الجنود الأوروبيين على البلاد الإسلامية. وفي منتصف القرن التاسع عشر، أصبح ثمانون في المائة من جغرافيا العالم الإسلامي الممتد من أفريقيا إلى البلقان ومن القوقاز إلى آسيا قابعاً تحت الاحتلال الفعلي للدول الأوروبية وروسيا. ليصبح الاحتلال الجغرافي والسياسي متبوعاً بعد فترة قصيرة بإمبريالية ثقافية.

أثرت التجارب المناهضة للحداثة على اختلافاتها تأثيراً عميقاً على سير العلاقات المعاصرة بين الإسلام والغرب. حيث حدّد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر مفهوم الغرب الحديث عند المجتمعات الإسلامية، وتسبّب في ظهور مجالات للتوتر والصراع.[377] أحد الأسباب الأساسية في هذا هو أن الاستعمار الأوروبي كان مختلفاً عن سابقاته من الحروب والاحتلالات التي شهدها التاريخ. حيث تحرك الأوروبيون هذه المرة تحت شعار «مهمة التمدين»، معتبرين أنه «على عاتق

الرجل الأبيض» أن يقوم باستثمار المجتمعات الأخرى وصبغها بصبغته، على اعتبار أن هذه المهمة التاريخية ضرورة من أجل إنشاء نظام عالمي. وكانت النظريات القومية التي تشكلت في القرن التاسع عشر والتصنيفات العرقية والدراسات الإنسانية والقراءات التاريخية والمنتجات الأدبية والمصطلحات السياسية والأنظمة الفلسفية والنهج الثقافي والحضاري وحتى تصميمات الأزياء، كلها تساهم بشكل مباشر أو غير مباشر في إيجاد نظرة عالمية ونظام سياسي يتمركز حول أوروبا.

تقبّل العديد من المثقفين المسلمين في هذه الفترة، ضمنياً أو صراحة، تفوّق واختلاف أوروبا كحضارة حاكمة وسط المجتمعات الأخرى. قال أحمد مختار «إما أن نتغرب أو أن نفنى». أما عبد الله جودت المعروف بآرائه المبالغة فكان يعبّر عن أقصى درجات التغرّب قائلاً: «لا توجد حضارة ثانية، الحضارة هي الحضارة الأوروبية؛ لابد أن نتبناها بوردها وشوكها.»[378]

واعتبر بعض المثقفين أن الإمبريالية الأوروبية مشكلة أخلاقية عارضة، واعتقدوا أنه لابد من تقليد أوروبا من أجل التمدّن. وأحد الأمثلة الهامة على هذا التناقض هو أن التغريب أصبح سياسة رسمية للدول بعد حروب الاستقلال العديدة التي وقعت في القرن العشرين. وبقي الجدل دائراً حول التناقض بين «أوروبا الإمبريالية» وبين «أوروبا المتحضّرة» حتى النصف الثاني من القرن العشرين، مع صعود الجدل حول مشروع الحداثة. ولم تنظر الشعوب بحرارة للشعارات التي نادى بها المثقفون المتغرّبون والتي تدعو إلى «التغريب أو الهلاك»، بل على العكس من ذلك، تسببت هذه الشعارات بردود فعل مناهضة لقوى الاحتلال الأوروبي ولهذه الفئة من المثقفين. وأخذت الحركات المقاومة ضد الاستعمار الأوروبي أشكالاً متنوعة للدفاع عن أوطانها، بدءاً من الجدالات الفكرية والدينية وصولاً إلى النضال المسلح.

اللافت للنظر هنا هو نوعية الأساليب السياسية التي اتبعتها الدول الأوروبية المحتلة للدول الإسلامية للسيطرة عليها سياسياً واقتصادياً، وتأثير هذه الأساليب على علاقات الإسلام بالغرب. خاض الإنجليز والفرنسيون والهولنديون وغيرهم سباقاً تنافسياً على حكم الدول الإسلامية، واتبعوا طرقاً غريبة لإظهار أنفسهم في صورة المحبّ والصديق للمسلمين. كما أظهر نابليون الذي احتل مصر نفسه على أنه «خادم متواضع للإسلام»، ودخلت القوى الاستعمارية الأخرى في سباق لامتلاك وتمثيل الخلافة الإسلامية. وعملوا على جذب العلماء وأساتذة المدارس وشيوخ الطرق ورؤساء العشائر المسلمين إلى صفوفهم، معتبرين هذه السياسة ضرورة لا بد منها لتثبيت السيطرة.

وسمحوا بتطبيق القوانين الإسلامية والفرائض الدينية على مستوى محلي من أجل ضمان السلام الاجتماعي على امتداد المناطق التي سيطروا عليها من المغرب حتى سوريا ومن الهند إلى إندونيسيا. والأدهى من ذلك أنهم نشروا مقولات مختلفة لتأصيل ادعاءهم «بصداقة المسلمين وحمايتهم للخلافة الإسلامية».

وخير مثال على ذلك الشاعر والكاتب ويلفريد بلنت (توفى 1922)، الذي تمتع بصداقة مع رجال الدولة أمثال تشرشل، بينما تظاهر بانتقاد الاستعمار البريطاني. حيث عارض بلنت نظرية «مسؤولية الرجل الأبيض» لروديارد كبلينغ، وقال أنها ليست مسؤولية حمّلها القدر للرجل الأبيض بل طريقة دنيئة ابتدعها لكسب المال. واستطاع بلنت التعرّف على الثقافة الإسلامية وعلى العرب عن قرب في زياراته إلى الجزائر ومصر وسوريا، ودعم حركات الاستقلال للقوميين العرب. وعبّر عن معارضته للخطط الاستعمارية الأوروبية. ولكنه نشط أيضاً في دعم إنشاء نظام حكم تحت الإدارة العربية بدلاً من الخلافة العثمانية، تماهياً مع جزء من السياسة الإنجليزية في ذلك الوقت. وقال بلنت، في مقالتين طويلتين كتبهما عام 1882، أنه لابد من حمل مسؤولية الخلافة الإسلامية، خاصة أن ملايين المسلمين خاضعين لحكمها، معتبراً أنه لا مفرّ من سقوط الخلافة العثمانية، وأن على الملكة الإنجليزية أن تملأ الفراغ السياسي الذي سيخلّفه هذا السقوط، وأن تجعل الإمبراطورية الإنجليزية «أكبر قوة مسلمة في العالم». مشيراً إلى أن هذه الحملة قد تضمن تحسّن نظرة المسلمين التابعين للملكة إلى بريطانيا، واحتمالات أن يكون ذلك سبباً لميلاد مجالات جديدة للتفاعل الثقافي والإنساني.[379] من السهل هنا رصد الذهنية الإمبريالية المستترة خلف وجهة النظر الإنسانية هذه. حيث استندت السياسة الإنجليزية على تحريض المسلمين العرب والهنود ضد الدولة العثمانية، واعتبرت أن خلق خلافة لا يترأسها الأتراك قد تفي بغرض وظيفي مناسب. وفي النهاية، كانت نظرية بلنت حول هذا الاتفاق الإنجليز-الإسلامي المتخيّل تهدف إلى تعزيز حكم الإمبراطورية الإنجليزية لنصف العالم. في هذا المناخ السياسي، لا يمكن النظر إلى التفاعلات الثقافية أو الفنية أو حتى المجالات الحياتية المشتركة بانفصال عن ارتباطاتها السياسية الاستعمارية.

واستطاعت التجربة الإنجليزية الحديثة الجمع بين الاستعمار السياسي والاقتصادي والتبشير والاستشراق والعرقية. وكانت «الشركة الهندية الشرقية البريطانية» خير مثال ملموس على ذلك. أنشئت هذه الشركة في القرن السادس عشر بأمر من المملكة البريطانية وسيطرت على نصف التجارة العالمية لفترة من الزمن، وحكمت بجيوشها بشكل فعلي شبه القارة الهندية تحت اسم

الإمبراطورية البريطانية بين عامي 1575 و1858، في مثال وحيد وفريد في التاريخ على قيام شركة بحكم دولة بأكملها بهذا الشكل. هذه الشركة التي أصبحت مخفراً متقدماً للاستعمار الإنجليزي في آسيا، اتبعت سياسات تهدف لإضعاف القوة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمسلمي الهند على وجه الخصوص. وأوصلت بسياساتها التجارية اقتصاد المنطقة المعتمد على الزراعة إلى حافة الانهيار. وأحلّت اللغة الانجليزية محل اللغات المحلية مثل الأردية والفارسية لدى النخب المتعلمة. وتسببت سياسات الإنجليز الداعمة للهند أمام المسلمين في خلق توترات دينية واجتماعية. وساهمت سياسة الضرائب الثقيلة التي طبّقتها الشركة في تفاقم مشكلة الفقر. وانتشرت الأنشطة التبشيرية، وتوسّع تأثيرها تدريجياً. وأصبحت السلوكيات العنصرية والعرقية لرؤساء الشركة أمراً معتاداً. حتى وصلت هذه التطبيقات وما شابهها إلى حالة لا يمكن للمسلمين الهنود تحملها، فبدأ عصيان كبير عام 1857، هدف إلى طرد الإنجليز من الهند والحصول على الاستقلال. إلا أن «الشركة الهندية الشرقية الإنجليزية» قامت بقمع العصيان المعروف في التاريخ «بعصيان 1857» بشكل دموي بمساندة من الإمبراطورية البريطانية. وتسببت المذابح التي ارتكبها الإنجليز في صدمة واسعة بين أوساط المسلمين الهنود. وبعد إرساء سيطرتها مرة أخرى، أنهت الإمبراطورية الإنجليزية امتيازات الشركة الهندية الشرقية البريطانية في الهند، وأخذت عهدتها في الحكم. وهكذا انتهى وجود الشركة قانونياً عام 1873.[380]

أصبحت الشركة الهندية الشرقية البريطانية أحد الأمثلة الرائدة في التاريخ على الاستعمار الحديث باستعمارها غير المحدود للموارد الاقتصادية والتاريخية والفنية لآسيا. وكان من الضروري أن تطوّر شركة تسيطر على نصف التجارة العالمية وتحكم ثلث سكان العالم بدعم من دولة كبرى، إمكانياتها ومهاراتها بشكل كبير. لذا قامت الشركة على مدى تاريخها الطويل باستخدام وتوظيف آلاف المدراء والمحاسبين والمترجمين واللغويين ورجال العلم والمؤرخين وعلماء الاثنوغرافيا والمستشرقين ورجال الدين. وفرضت حكمها على جغرافيا واسعة وصعبة مثل الهند بقواتها الأمنية الخاصة التي بلغ عددها ما يقارب المئتين وخمسين ألف جندي. وكان دورها الوظيفي كجسر يصل بين لندن وشبه القارة الهندية يشكل أساساً للاستعمار الإنجليزي ودراساته الآسيوية. واستخدمت التقارير السياسية والتجارية المرسلة إلى المركز بشكل كبير من قبل رجال الدولة الإنجليز والبيروقراطيين والصحافيين والكتاب خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.[381] وأصبحت صورة الهند المطبوعة في ذهن الإمبريالية الإنجليزية تتمثل في فضاء استعماري وتجاري، بالإضافة إلى موضع رغبة وتحكّم. وبصورة أوسع، كان «التخريب» هو القوة الدافعة الأساسية للاستعمار. وكانت المجتمعات الخاضعة للاستعمار مدركة لهذه الحقيقة. ولا عجب في أن كلمة خراب بالإنجليزية «loot» قد انتقلت بمعناها هذا من اللغة الهندية العامّية. ولا شكّ بأن هذه الحقيقة

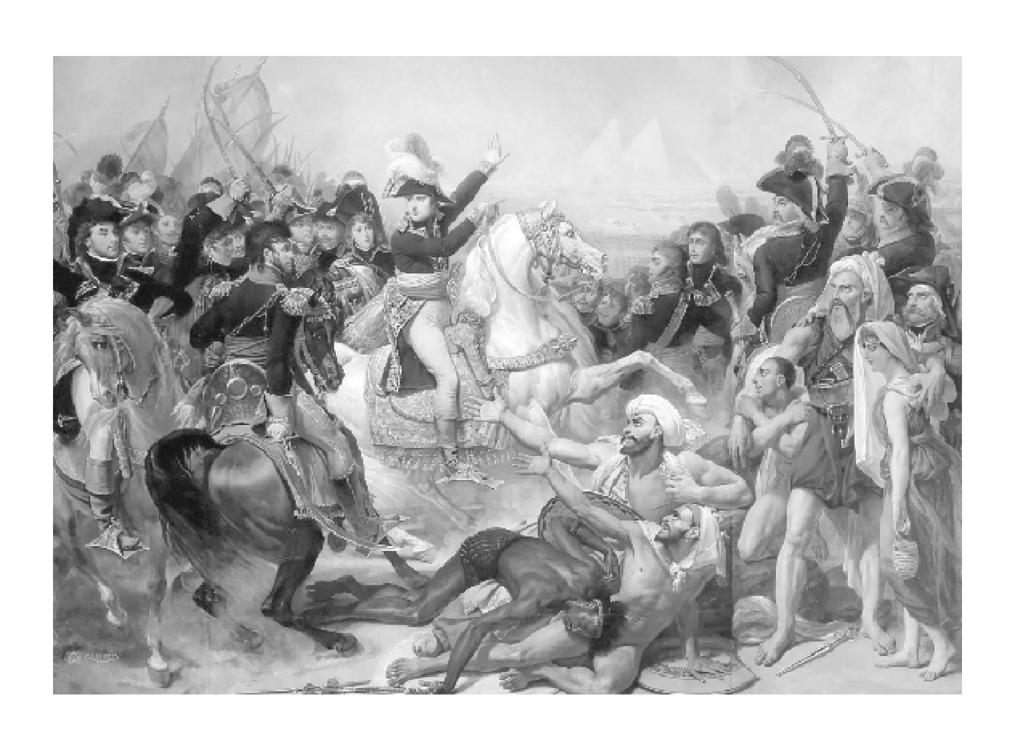
اللغوية التي تشير إلى سياسات الشركة الهندية الشرقية البريطانية، كفيلة بشرح هذا التاريخ المثقل بالألم.[382]

مغامرة نابليون بونابرت في مصر

لم يكن الأمر مقتصراً على الهند، بل كان الاستعمار الأوروبي ينظر إلى كلّ العالم الذي تستطيع يده الامتداد إليه في إطار من الخيال والتصور الرغائبي في التّحكم والسيطرة. ومن الأمثلة على ذلك، قدوم الإمبراطور الفرنسي نابليون بونابرت إلى مصر عام 1798، والردّ الذي قدّمه المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي (1753- 1825). حيث تحرّك نابليون بأسطول كبير نحو الإسكندرية في مواجهة الإنجليز، وكان في الثامنة والعشرين من عمره عندما وضع خططاً شاملة لاحتلال مصر. خرج نابليون بجيش كبير يتكون من 300 سفينة و50 ألف جندي و151 رجل علم، وكان هدفه احتلال مصر ليثبت للعالم أنه إمبراطور عظيم قادر على كتابة التاريخ، مثل الإسكندر الأكبر. وكان يقول «الشهرة الكبيرة لا يمكن تحصيلها سوى في الشرق، أوروبا صغيرة جداً (على مثل هذا الأمر) ...».[383]

أشتهر نابليون بحملاته الدبلوماسية. فبمجرد وصوله إلى مصر أصدر رسالة (فرمان) باللغة العربية ليتم توزيعها في كل مكان. كان هدف الرسالة الحيلولة دون وقوع أي تمرد من المصريين، وإنشاء اتفاقيات بين الإنجليز والحكام المماليك. تقول الرسالة التي قام الجبرتي بتحليلها سطراً سطراً:

«بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله الا الله وحده، لا ولد، ولا شريك له في ملكه. من طرف الجمهور الفرنساوي المبني على أساس الحرية والتسوية، السر عسكر الكبير بونابرت أمير الجيوش الفرنساوية، يعرّف أهالي مصر جميعهم أن من زمان مديد، السناجق الذين يتسلطنون في البلاد المصرية، يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية، ويظلمون تجارها بأنواع البلص والتعدي، فحضر الآن ساعة عقوبتهم واحسرتا من مدة عصور طويلة هذه الزمرة المماليك المجلوبين من بلاد الأبازا/ والكرجستان يفسدون في الإقليم الأحسن الذي لا يوجد



نابليون في مصر

في كرة الأرض كلها.

فأما رب العالمين القادر على كل شيء فقد حتّم انقضاء دولتهم. يا أيها المصريون: «قد يقولون لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم. فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين إنني ما قدمت إليكم إلا لكيما أخلص حقكم من يد الظالمين، وأنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى، وأحترم نبيه محمداً والقرآن الكريم. وقولوا أيضاً: إن جميع الناس متساوون عند الله، وأن الشيء الذي يفرّقهم من بعضهم بعضاً فهو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك، ما العقل والفضائل والمعرفة التي تميزهم عن الآخرين، وتستوجب أنهم يتملكون وحدهم كلما يحلو به حياة الدنيا. حيثما توجد أرض مخصبة فهي مختصة للمماليك والجواري الأجمل والخيل الأحسن والمساكن الأشهى فهذا كله لهم خاصاً. إن كانت الأرض المصرية التزام للمماليك فليرونا الحجة التي كتبها لهم الله. رب العالمين، هو «رؤوف» وعادل على البشر. بعونه تعالى من اليوم فصاعداً، لا يستثني أحداً من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية،

وعن اكتساب المراتب العالية. فالعقلاء والفضلاء والعلماء بينهم سيديرون الأمور، وبذلك يصلح حال الأمة كلها.

سابقاً في الأراضي المصرية، كانت المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر. وما أزال ذلك كله إلا الطمع وظلم المماليك. أيها القضاة والمشايخ والأئمة، ويا أيها الشرباجية وأعيان البلد، قولوا لأمتكم إن الفرنساوية هم أيضاً مسلمين خالصين، وإثباتاً لذلك قد نزلوا في رومية (روما) الكبرى، وضربوا فيها كرسي البابا الذي كان يحث دائماً النصارى على محاربة الإسلام. ثم قصدوا مالطة وطردوا منها الكواللرية، الذين يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين. ومع ذلك الفرنساوية في كل وقت من الأوقات صاروا المحبين الأخلصين لحضرة السلطان العثماني، وأعداء أعدائه، أدام الله ملكه، وبالمقلوب المماليك، امتنعوا عن طاعة السلطان، غير متمثلين لأمره، فما أطاعوه أصلاً إلا لطمع أنفسهم. طوبى ثم طوبى لأهالي مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم، وتعلى مراتبهم، طوبى أيضاً للذين يقعدون في مساكنهم غير ماثلين لأحد من الفريقين المحاربين فإذا هم يعرفوننا بالأكثر يتسارعون إلينا بكل قلب. لكن الويل ثم الويل للذين يتحدثون مع المماليك ويساعدونهم في الحرب علينا. فما يجدون طريق الخلاص، ولا يبقى منهم أثر.

المادة الأولى:

جميع القرى الواقعة في دائرة قريبة بثلاث ساعات عن المواضع التي يمر بها العسكر الفرنساوي، فواجب عليها أن ترسل للسر عسكر بعض وكلاء من عندها، لكيما يعرفوا المشار إليه أنهم أطاعوا، وأنهم نصبوا السنجاق الفرنساوي الذي هو أبيض وكحلي وأحمر.

المادة الثانية:

كل قرية التي تقوم على العسكر الفرنساوي تحرق بالنار.

المادة الثالثة:

كل قرية التي تطيع للعسكر الفرنساوي، الواجب عليها نصب السنجاق الفرنساوي، وأيضاً نصب سنجاق السلطان العثمنلي محبنا دام بقاه.

المادة الرابعة:

المشايخ في كل بلد، أن يختموا حالاً جميع الأرزاق والبيوت والأملاك بتاع المماليك، وعليهم الاجتهاد الزائد لكيلا يضيع أدنى شيء منها.

المادة الخامسة:

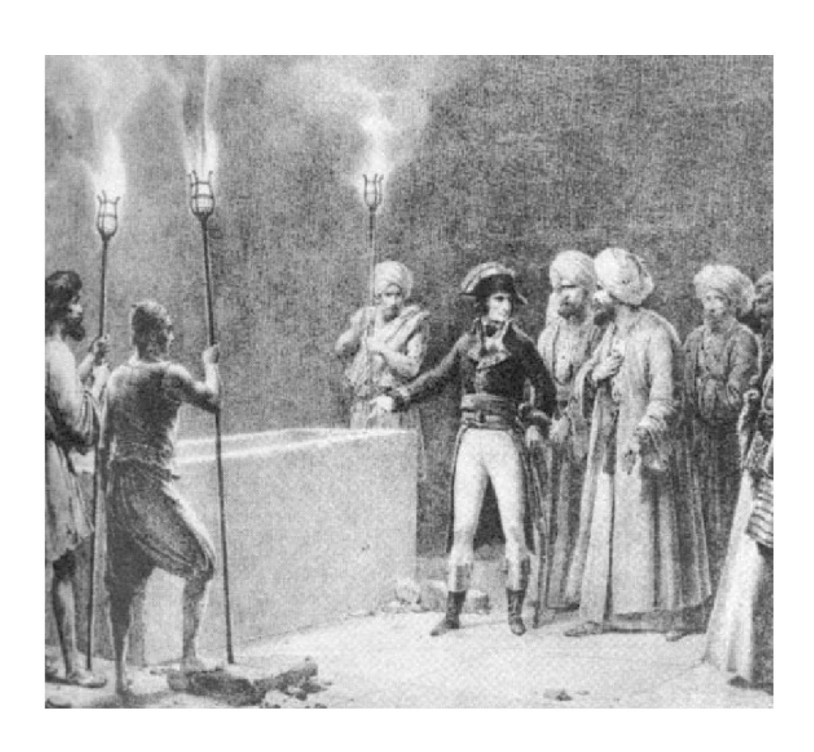
الواجب على المشايخ والقضاة والأئمة أنهم «يلازمون وظائفهم وعلى كل واحد من أهالي البلد أن يبقى في مسكنه مطمئناً. وكذلك تكون الصلاة قائمة في الجوامع على العادة. والمصريون بأجمعهم يشكرون فضل الله سبحانه وتعالى، من انقراض دولة المماليك قائلين بصوت عال: أدام الله إجلال السلطان العثمنلي أدام الله إجلال العسكر الفرنساوي، لعن الله المماليك وأصلح حال الأمة المصرية، تحريراً بمعكسر إسكندرية في 13 شهر مسيدو سنة 1213 من إقامة الجمهور الفرنساوي، يعني في أواخر شهر محرم سنة هجرته، انتهى منقولاً بالحرف.».

وسجّل عبد الرحمن الجبرتي الذي كان في الإسكندرية عند دخول نابليون إلى مصر في كتابه بعنوان «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» الأحداث التي شهدها يوماً بيوم. كما قدّم كتابه معلومات هامة ومثيرة أحياناً حول شعب مصر في تلك الفترة. صوّر المثقفون الفرنسيون مصر في كتاب «وصف مصر» كمكان نشط ومتنوّر ورائع، أي يستحق الاحتلال ويتوق له. بينما كان تصوير الجبرتي معاكساً لهذه الصورة. حيث أشار إلى أن سنة 1798 التي توافق سنة 1213 هجرياً كانت «فترة تدهور وانحلال وفساد وحرب وفتن».[384] كما أشار الجبرتي إلى عدم وجود قوة قادرة على مقاومة التفوق العسكري للفرنسيين، مؤكداً على القيم المعنوية لمصر المسلمة وداعماً نداء الجهاد في تلك الفترة. واعتبر أن قوة الغرب المادية حقيقية ولكنها مؤقتة. أما القيم الأصيلة في الثقافة المصرية الإسلامية فستبقى حية على الدوام. كما اعتبر أن تفوق أوروبا المادي لا يشير بالضرورة إلى صلاحها أو أحقيتها. ومثلما اعتبر مسيحيو أوروبا في العصور الوسطى أن الله أرسل المسلمين والعثمانيين لمعاقبة المسيحيين على ذنوبهم، قال الجبرتي أيضاً أن الله أرسل

الفرنسيين لاحتلال مصر لمعاقبة المسلمين. لذلك اعتبر أن المسلمين لن ينجوا من هذا الاحتلال ما داموا قد ابتعدوا عن دينهم، وأن النجاة من هجمات الإمبريالية الأوروبية، لا بد أن يكون بإصلاح المسلمين لأنفسهم وعودتهم إلى القرآن والسنة.

وحلّل الجبرتي منشور نابليون تحليلاً دقيقاً، وانتقد التناقضات التي يحتويها، وصحح أخطاءه اللغوية. وكان هدفه من هذا إظهار الأخطاء في محتوى وشكل الخطاب الفرنسي. فوفقاً للجبرتي، كان منشور نابليون البادئ بجملة «بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله الا الله وحده، لا ولد، ولا شريك له في ملكه» يلمح إلى توافق القائد الفرنسي مع كل الأديان بما فيها الإسلام. ولكون الفرنسيين مسيحيون يؤمنون بالثالوث، فإن هذا الادعاء يجعله يظهر وكأنه لا يؤمن بأي دين البتة. وانتقد الجبرتي تعاليم الفرنسيين حول «الحرية والمساواة» مشيراً إلى كثرة إخلال الفرنسيين بهذين المبدأين، وأضاف: «كلمته بأن «الجميع متساوون عند الله» لا تنم إلا عن الكذب والغباء»، لأن الفرنسيين القادمين لاحتلال مصر لم يكونوا يتصرفون هكذا أبداً. كما انتقد بلغة حادة عادات الفرنسيين في النظافة والعلاقات بين الجنسين.

وكان هدف المؤرخ المصري الجبرتي ينصب على هدم الأسس السياسية والدينية لمنشور نابليون ووجوده في مصر. لذلك علّق على جملة نابليون «.. قدر الله سبحانه وتعالى نهايتها..» بأنها مليئة بالتكبّر والكفر. معتبراً أن إطلاق الفرنسيين مثل هذا الحكم بمثابة قولهم بمعرفة أسرار الله الخفية وقدرتهم على التحكّم بها، معتبراً أن هذا أسوأ أشكال الكفر، ولا نكران أكبر من الكفر. أما جملة نابليون «لم أتِ للقضاء على دينكم» فهي الكذبة الأولى التي قالها نابليون من وجهة نظر الجبرتي. جملة «إنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى» فتظهر أن نابليون قد فقد عقله وذكائه. وفي الواقع هذه الجملة لم تكن تعني سوى «أنا لدي مال وجنود أكثر من المماليك». وعند النظر في قوله إنه قضى على مركز البابا، فإن ذلك يظهر عداوة الفرنسيين للمسلمين والمسيحيين على السواء، وأنهم لا يؤمنون بأي دين. وأنهى الجبرتي تحليله بهذه الجمل: «عجّل الله لهم بالويل والنكال، وأخرس منهم عضو المقال، وفرّق جمعهم وشتت شملهم وأفسد رأيهم وأخمد أنفاسهم وهدم أساسهم. إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير».[385]

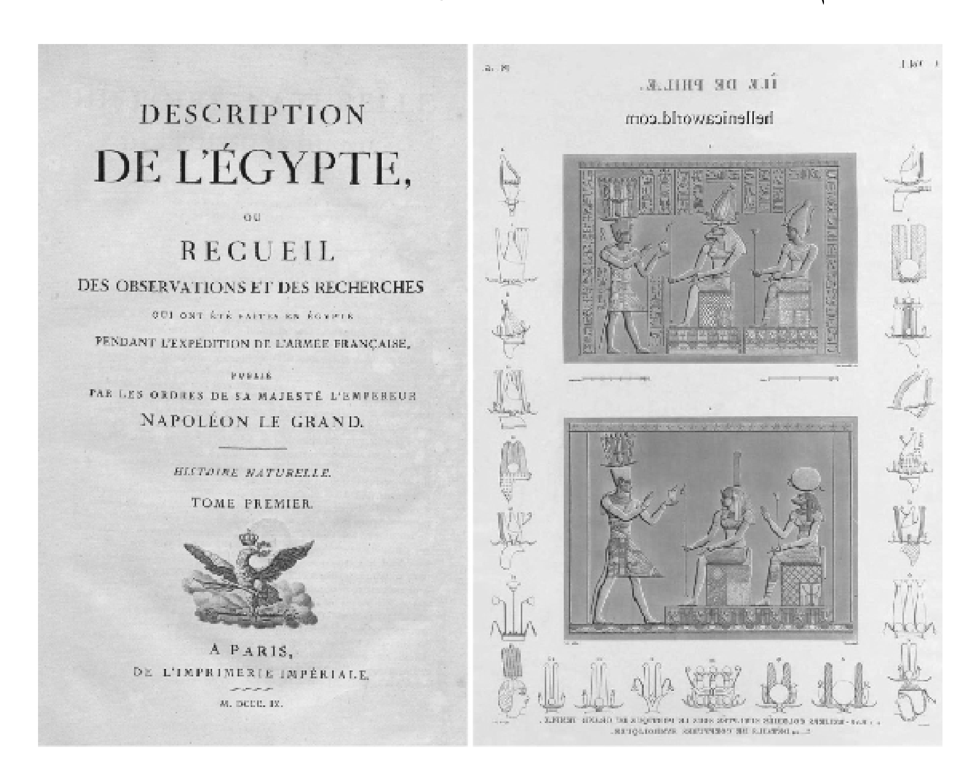


نابليون في مصر

يعكس رد الجبرتي على نابليون روح تلك الفترة بشكل كبير.حيث لم تنجح محاولات الفرنسيين في التأثير على علماء وأمراء المسلمين على المدى القريب. وقد نظر العديد ممن شهدوا تلك الفترة من أمثال الجبرتي وحسن العطار -الذي سنتطرق له فيما بعد- نظرة شك إلى العلم والحضارة التي قدمها الفرنسيون، ونظروا لها بإعجاب أحياناً أخرى. فعلى سبيل المثال، حافظ العلماء المصريون على مسافة كبيرة بينهم وبين المعهد الفرنسي الذي أنشئ في القاهرة بادئ الأمر، ثم بدأوا بالذهاب إليه عن عدم رغبة منهم. ولكنهم في الوقت ذاته اعترفوا بقيامه بدراسات مختلفة وفاتحة للأفق. وكانوا مدركين لتباهي المثقفين الفرنسيين بتفوّقهم الفكري عليهم على أرضهم الرازحة تحت الاحتلال. وكان تفوّق الفرنجة العلمي والتكنولوجي لا يغير من حقيقة كونهم محتلين، يخلّون بالحقوق الإنسانية والإلهية، الامر الذي عكسته الحادثة الملفتة للنظر في هذا الإطار، حيث دعا نابليون والعلماء الفرنسيون المرافقون له علماء مصريين إلى عرض تجربة كيميائية لإظهار تفوّقهم العلمي والتأثير عليهم بشكل مختلف. توقّع الكيميائي م. برتوليه، أن يتأثر الضيوف ويستمتعوا بالتجربة التي سيقدمها. غير أن الضيوف شاهدوا التجربة دون إبداء أي ردة فعل. وعندما انتهت التجربة التي حضرها نابليون ايضاً، نطق الشيخ بكري بكلمة واحدة عن طريق المترجم

لبرتوليه قائلاً: «جميل». وأضاف فوراً: «اسأله؛ هل يمكنه أن يجعلني هنا وفي المغرب في نفس اللحظة؟» هز الكيميائي الفرنسي كتفيه وقال بخيبة أمل «لا». فعلق الشيخ بكري «إذاً (كما يقال) هذا ليس نصف ساحر حتّى».[386] وكانت رسالة الشيخ بكري واضحة: أن كان هدفكم أن تأثروا علينا بتجاربكم العلمية، فلن تنجحوا في هذا أبداً.

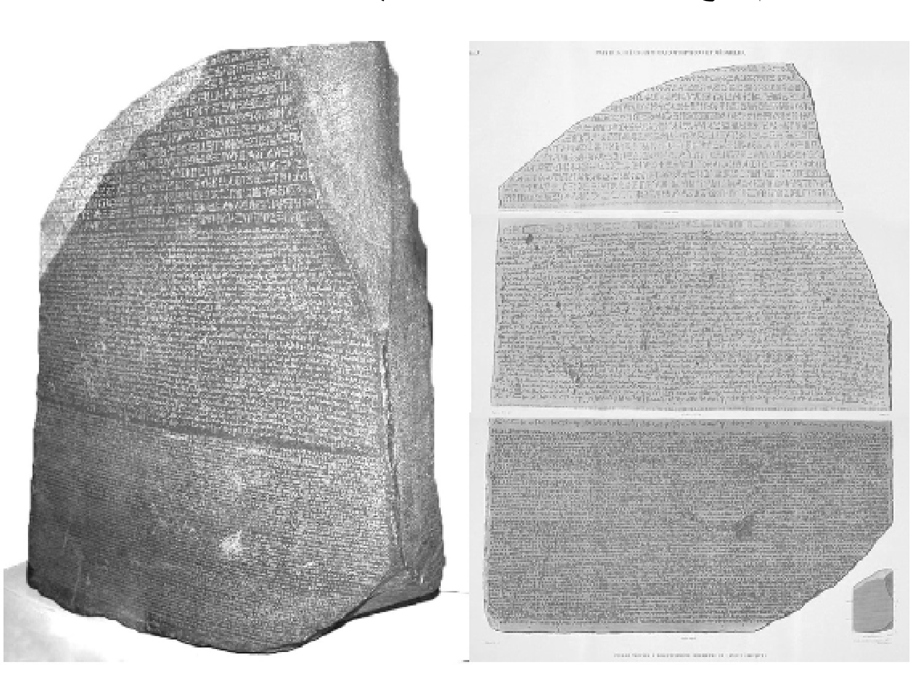
إلا أن تجربة العلماء الأوروبيين القادمين مع الحملة الفرنسية إلى مصر موضوع يستحق البحث. حيث كان نابليون مدركاً بأن القوة العسكرية والسياسية لن تكتمل بدون تحقيق القوة الثقافية. لذلك اصطحب مع جيشه نخبة من علماء أوروبا. وقد جمع رجال العلم هؤلاء أبحاثهم عن مصر في كتاب «وصف مصر» المكون من 24 مجلداً والذي دوِّن بين عامي 1809- 1828. كان الكتاب أحد النماذج الكبرى على الرؤية الإمبريالية الأوروبية. حيث عكفت النخبة المثقفة الأوروبية على تحليل وتصنيف والحكم على كل ما يتعلق بمصر بشكل دقيق، رغبة في احتلالها. وأصبح التعريف والتصنيف هذا أحد أهم الأسلحة الفعالة للقوة الاستعمارية.



الصفحة الأولى من كتاب «وصف مصر» الذي دوّنه العلماء الفرنسيون المرافقون لنابليون إلى مصر والمكون من 24 مجلد.

خاب أمل العلماء الفرنسيين عند رؤيتهم للإسكندرية أول مرة. حيث وجدوا فيها ثقافة وعالماً آخر غير تلك المدينة التي بناها الإسكندر الأكبر وتحدث عنها أرسطو. وتحطّمت أحلامهم ببناء «مدرسة الإسكندرية» الجديدة في فترة وجيزة. كانت القاهرة مدينة متدينة وصوفية كثيراً بالنسبة للفرنسيين الملحدين. وأحبط الكثير منهم بسبب أجواءها الحارّة والمغبرة ورتمها البطيء الهادئ ولغتها الأجنبية وإيقاعها العام. ولكن البعض الآخر منهم جاهد «لتنوير الشرق وإيصال النور إلى الجاهلين الذين لم يصلهم نور الشمس»، وبدأوا بالولوج إلى حياة الشارع في القاهرة. وبينما هم يحيّون بعضهم البعض «salut, salut» من على ظهر الحمر التي يركبونها، كانوا يشاهدون نظرات أهل القاهرة الساخرة؛ ولكن ما باليد حيلة!

حاول العلماء الفرنسيون التواصل مع علماء مصر وشعبها، ولكنهم لم يجدوا القبول. وحيثما ذهبوا، كان الشعب يذكّرهم في كل مرة أنهم جاؤوا من أجل الاحتلال. وكانت مصر التي رأت الكثير على مر التاريخ ومرّ بها الكثير من المحتلين، تهمس في أذنهم بأنها تنتظر اليوم الذي سيعودون فيه أدراجهم كما فعل غيرهم. فلم تنجح محاولاتهم في التأثير على المصريين بالعلم والتكنولوجيا. وعندما كانوا يدّعون رغبتهم في اعتناق الإسلام، كان الردّ يأتيهم من قبيل: «اختتنوا إذاً وكفّوا عن شرب الخمر»، فيندمون على قولهم. وفي أحد الأيام، خرج نابليون إلى الشوارع مرتدياً الزي العثماني مدّعيا: «هل ارتداء السروال والعمامة شيء كثير مقابل السيطرة على آسيا؟». [387] ولكنه أيضاً لم يفلح. فقد كان الشعب المصري واعياً لما يحدث.



حجر الرشيد

كان اكتشاف حجر الرشيد أكبر اكتشاف حصل أثناء الحملة الفرنسية. حيث عثر الفرنسيون في يوليو عام 1799 على جانب نهر النيل على حجر أسود تعلوه بعض الأشكال والكتابات، وذلك أثناء إجرائهم لدراسة عن القناة. شعر المهندس بيير فرانسوا بوشا أن هذا الحجر الجرانيتي قد يكون قيماً وأخبر الجنرال الفرنسي في مدينة رشيد. ثم قاموا بتمييز الكتابات اليونانية الموجودة على الحجر وترجمتها. ولكن فكّ رموز الكتابة الديموطيقية والهيروغليفية الأخرى على الحجر كانت من نصيب عالم اللغويات الفرنسي شامبليون بعد ثلاثة وعشرين سنة. وهكذا أصبحت الكتابة التي نقشها الملك اليوناني بطليموس الخامس عام 196 قبل الميلاد، نقطة هامة في تاريخ مصر واليونان عند اكتشافها بعد قرون طويلة من نقشها. وأدرك الإنجليز قيمة هذا الحجر وسعوا لاغتنامه. وبالفعل، عندما أخذ الإنجليز الإسكندرية من أيدي الفرنسيين، استولوا أيضاً على حجر الرشيد الذي كان بمثابة المكسب الوحيد لحملة نابليون على مصر. ومن المثير للسخرية أن يتواجد الحجر اليوم في المتحف البريطاني وليس متحف اللوفر.[388] أما عدم وجوده في مصر فهو موضوع آخر للنقاش.

أدرك نابليون أن الأمور تسير من سيء إلى أسوأ، وأن حلم تقليد الإسكندر الأكبر بفتح مصر بدأ يتحول إلى كابوس في الصحراء المصرية. وفقد الجيش الفرنسي قرابة عشرة آلاف جندي في وقت قصير إثر الحرّ الشديد والتعب والغبار والأمراض المعدية. ورأى نابليون أن الأوضاع في فرنسا وفي المنطقة قد انقلبت رأساً على عقب، فقرر العودة إلى بلده. وفي أغسطس عام 1799 وقبل مغادرة القاهرة، خرج في حملة إلى الأراضي السورية والفلسطينية، وواجه هناك مقاومة من الجنود العثمانيين. وفي نهاية القتال الذي استمر ليومين، استولى نابليون على مدينة يافا. وقتل أكثر من أربعة آلاف من الجنود العثمانيين. وتشير بعض المصادر إلى أن نابليون الذي لم يرد إهدار الكثير من العتاد والذخيرة، أمر بإحضار الجنود العثمانيين إلى شاطئ البحر وضربهم بالحراب المثبتة على مقدمة البنادق. ويذكر سكرتير نابليون بوريني هذه الحادثة مضيفاً: «ينتفض قلبي كلما تذكرت هذا المشهد».[389]

خشي نابليون من أن تنال الحملة على مصر من مسيرته العسكرية وشهرته، فسعى إلى خوض حروب أخرى في أوروبا بعد عودته إلى فرنسا. ولن نستطيع الخوض في تفاصيل ذلك، لأن

موضوع بحثنا ليس سيرة نابليون. ولكن تجدر الإشارة إلى أن نابليون توفي أسيراً بيد الإنجليز عام 1821 عن عمر يناهز الواحدة والخمسين، وذلك في جزيرة القديسة هيلانة الموجودة في جنوب المحيط الأطلنطي على بعد أربعة كيلومترات شرق ريو. وترك نابليون من خلفه واحدة من أكثر النقاط إثارة للجدل في التاريخ الأوروبي، وصفحة سوداء من تاريخ الإمبريالية الفرنسية التي امتدت يدها إلى مصر. وتركت الحملة على مصر المدفوعة بالرغبة الفرنسية في القوة والتحكم والتملك أثراً كبيراً على تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية. وكانت سيطرة الفرنسيين على مصر التي كانت تحت الحكم العثماني، وقتلهم لقرابة أربعة آلاف جندي عثماني أعزل على شواطئ فلسطين، بمثابة جرس إنذار لإسطنبول. ولم تنفع نابليون تلك الأيام التي كان ينادي فيها عند شواطئ الإسكندرية بقوله: «أنا صديق وفيّ للسلطان العثماني»، ولم تثنِ السلطان العثماني عن حبس السفير الفرنسي وإعلان الحرب على فرنسا. حيث بدأت رياح التاريخ تهب باتجاه معاكس.

ومن الطبيعي أن تترتب على هذه الحوادث السياسية والعسكرية ردود فعل متباينة في المجالات الفكرية والثقافية. ومما يجدر بذكره منها وقوف عبد الرحمن الجبرتي وعشرات من العلماء والفقهاء والشيوخ المصريين ضد الاحتلال الفرنسي، وإرسالهم الخطابات إلى إسطنبول بهذا الصدد. كما كان العلماء المسلمون يقومون بسعي جادّ لإيجاد حل في المجالات العلمية والفكرية والتعليمية. كما يبرز موقف حسن العطار من الاحتلال الفرنسي (توفى 1835). عاصر العطّار -مغربي الأصل- الجبرتي ورافقه، وكان مثله منزعجاً أيما انزعاج من وجود الجنود الفرنسيين على الأراضي المصرية. فتوجّه إلى أسيوط بعد الاحتلال، وعاد بعد فترة إلى القاهرة وتواصل مع العلماء الفرنسيين فيها. فعلّمهم اللغة العربية؛ وتعلّم هو منهم اللغة الفرنسية والعلوم الحديثة. وبعد مغادرة الفرنسيين لمصر، خرج في سياحة طويلة شملت الحجاز وسوريا والأناضول واسطنبول. وتزوج في إشقودرة وبقي هناك مدة. ثم عاد إلى مصر عام 1813 وبدأ التدريس في الأزهر. كسب العطّار تقدير محمد علي باشا والي مصر وأصبح أحد الكتاب الرئيسيين في أول جريدة مصرية رسمية كان يطلق عليها اسم «الوقائع المصرية». وأصبح بعدها شيخاً للأزهر عام 1830 واستمر في مهمته هذه حتى وفاته.[390]

قدّم العطار أعمالاً هامة في مجالات مختلفة مثل اللغة والأدب والمنطق والفقه والكلام والفلك. وكان يؤمن بضرورة تعلم اللغات والعلوم الأوروبية إلى جانب العلوم الإسلامية التقليدية. وبفضل موقعه المؤثر في نظام التعليم الأزهري، كان يقول: «هذا هو السبيل الوحيد للتغيير في

بلدنا... لا بد لنا أن نتعلم العلوم التي لم تصل إلينا بعد. فقد حقق الفرنسيون نجاحات مذهلة...».[391] العطار، الذي يحمل خلفية العالم التقليدي، كان يواجه معضلة كبيرة؛ فمن ناحية، كان يدافع عن تعليم العلوم الغربية الحديثة في المؤسسات الإسلامية، ومن ناحية أخرى، كان يرى أن هذه العلوم «العلمانية» تحمل تحدٍّ للعلوم الإسلامية التقليدية. وتصدّرت دعوة العطار للتوفيق بين النهج الإسلامي والغربي كأول نموذج هام لنداءات الإصلاح في الفترة الحديثة في العالم الإسلامي. العطّار، المقرّب من فكر ابن عربي من خلال مدرسة الإشراقية، اتّبع منهجاً إصلاحياً قريباً من الصوفية. وساهمت علاقته في الشام وإسطنبول في تقوية قناعته بأن احتلال الفرنسيين لمصر كان تجاوزاً غير مقبول، ولكن في الوقت ذاته لا يمكن للعالم الإسلامي تجاهل المنهج الغربي العلمي إن كان يرغب في النهوض مجدداً. ورأى العطار -كالعديد من المفكرين المعاصرين له- في الغرب وسيلة يسعى من خلالها إلى بقاء وثبات الأمة.[392]

الامة والاتحاد الإسلامي في مواجهة الاستعمار

كان العنصر الموحّد للتجمّع الإسلامي المقاوم للاستعمار الأوروبي هو فكرة اتحاد الأمة والإسلام بالمعنى الديني والسياسي. وكانت الصفة المشتركة بين المجتمعات المسلمة في مواجهة المحتل الغربي، على اختلاف أعراقها ومذاهبها وجغرافياتها هو الانتساب إلى الإسلام. في فترات قوة الدول الإسلامية، لم تبرز أي هوية عليا شاملة مثل فكرة الاتحاد الإسلامي، بل حافظت الدول والسلطنات والإمارات المستقلة على حرية المسلمين واستقلالهم. ولكن ضعف الدولة العثمانية -القوة الإسلامية الأخيرة- وبدء فترة الاستعمار أكسب فكرة الاتحاد الإسلامي قوة كبيرة لتصبح المعبّرة عن موقف سياسي مشترك في العالم الإسلامي كله من المغرب إلى إندونيسيا. وكما عبّر أنور ضياء كرال، فإن أحد الأسباب الرئيسية لانتشار فكرة الاتحاد الإسلامي أو «الإسلامية» في الدولة العثمانية، هو رغبة أوروبا في التدخل في شؤون المسيحيين العثمانيين ومساعيها لاستعمار الدول الإسلامية.[393] وهكذا ظهرت حركات الاتحاد الإسلامي والإسلامية، بصفتها حركات تحررية مناهضة للإمبريالية.

وشكّلت حركة النهوض الإسلامي حجر الزاوية في المقاومة ضد الإمبريالية الأوروبية في القرن التاسع عشر. وانضوت مصطلحات الحرية والاستقلال والوطن والأمة على تضمينات ومعانٍ

دينية في الوقت ذاته. لذا كان من الطبيعي أن تعتمد النخب والتجمعات المقاومة ضد الاستعمار الأوروبي على الرؤى الدينية الإسلامية. فكما يمنح الدين تصوراً هويّاتياً قوياً حول مفهوم «الأنا»، فهو يفي بغرض الحشد الاجتماعي بشكل مؤثر. ولم يكن من الممكن تشكيل هذا الحشد بجدليات علمانية مؤثرة في القرن التاسع عشر كما هو الحال في القرن العشرين. كما أن هناك الكثير من الروابط الجذرية بين هذه المصطلحات وبين التراث الديني. لهذا السبب لعب الإسلام دوراً مركزياً في ظهور جميع الحركات المناهضة للإمبريالية. وكانت القومية وفكرة الاتحاد الإسلامي أكثر التعبيرات الملموسة والمنتشرة في المواقف ضد الإمبريالية.[394]

وتبعاً للظروف السياسية في تلك الفترة، اكتسبت مصطلحات الإصلاح والتجديد والأمة والجهاد ودار الحرب معانٍ جيوسياسية جديدة في إطار فكرة الاتحاد الإسلامي. ودافع المثقفون والحكام المسلمون عن فكرة الاتحاد والأخوة الإسلامية في وجه فكرة القومية والاستقلال/الانفصال ذات الأصول الأوروبية. وبرز السلطان عبد الحميد الثاني كأكبر ممثل وحامٍ لفكرة الاتحاد الإسلامي في المجال السياسي. حيث حاول السلطان العثماني توحيد العلماء والمشايخ وقادة العشائر المسلمين في الجغرافيا مترامية الأطراف والممتدة من الهند إلى شبه الجزيرة العربية وحتى شمال أفريقيا، في مواجهة التوسّع الإنجليزي والفرنسي والروسي. كان عبد الحميد الثاني يهدف إلى الحدّ من توسّع الاستعمار الروسي والأوروبي في الدول الإسلامية من ناحية، وتقوية الوضع الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية ودعم خط المقاومة عن طريق الاستثمار في مجالات التعليم والمواصلات والزراعة والتجارة. لذا قام بتعزيز التواصل مع مسلمي البلقان والعرب والأكراد والهند من أجل فكرة «الأمة الإسلامية». ووظّف ممثلين عنهم لتأدية مهام عليا في الدولة العثمانية، ورفع مخصصات العلماء والمدارس، ووسّع استخدام اللغة العربية في الشؤون الرسمية، وأبدى اهتماماً خاصاً بفريضتي الحج والعمرة. وبفضل مبادرات عبد الحميد هذه، اكتسب مقام الخلافة قوة عند الشعوب الإسلامية بعد أن كان قد فقد قوته الرمزية والفعلية. وانتشر بين الناس إحساس بوجود خليفة يدافع عن حقوق المسلمين المتعرضين للظلم والاضطهاد أينما كانوا على وجه البسيطة. وعلى الرغم من محدودية إمكانيات الدولة، حاول عبد الحميد الوصول إلى كل أرض يقطنها المسلمون، من البلقان إلى الهند ومن إندونيسيا إلى اليابان.[395] أزعجت هذه المساعي الدول الأوروبية بشكل كبير. وبدأت العواصم الأوروبية بتعقب الوفود المسلمة القادمة إلى اسطنبول. ويشير المؤرخ ستانفورد شو إلى أنه «يمكن الربط بين توقف الهجمات الأوروبية ضد العثمانيين بعد احتلال

الإنجليز لمصر، وتحوّل المنافسة الإمبريالية من المجال العسكري إلى المجال الاقتصادي بقيام عبد الحميد بتوظيف الفكرة الإسلامية كسلاح لإبعاد المهاجمين». [396]

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، دافع أشهر المفكرين، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد عاكف أرسوي ونامق كمال وسعيد حليم باشا ومحمد اقبال، عن اتحاد الأمة، وفكرة الإسلام كهوية جامعة في مواجهة الاستعمار الأوروبي، ونادوا بالإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي. وشكّل الجهاد القومي والديني السقف الأساسي في مقاومة الإمبريالية، وشكّل الأرضية الدينية والاجتماعية لحركات الاستقلال، كما كان الحال في حرب الاستقلال في تركيا. وكان هدف الاتحاد الإسلامي النضال ضد الاستعمار الأوروبي وحصول الدول الإسلامية على استقلالها. لذا كان لا بدّ من تحرّك الشعوب الإسلامية على قلب رجل واحد. إلا أن الحقائق السياسية أظهرت أن الأمر ليس بهذه السهولة. لهذا السبب كان الأفغاني يدافع عن ضرورة حصول الأمم الإسلامية على استقلالها أولاً ثم التجمع وتكوين الاتحاد الإسلامي تحت راية الأمة. ومن ناحية أخرى كانت المجتمعات الإسلامية تهدف للعودة إلى مصادرها وفتح باب الاجتهاد من جديد، من أجل إنجاح حركات الإصلاح والتجديد. كان لا بدّ من دفع الاستعمار، ولكن هذا وحده لم يعد كافياً. فقد أصبح لزاماً على المسلمين إعادة ترتيب بنيتهم الداخلية، وبدء حملة كبرى «للاستقلال والنهضة». [397]

وهكذا، أخّرت فكرة الأمة الإسلامية المعبّرة عن الوحدة السياسية للمجتمعات الإسلامية التقليدية، ظهور موجة القومية في القرن التاسع عشر، لفترة من الزمن، ولكنها لم تستطع الحيلولة دون ظهورها. وعكست الثورة الألبانية والتمردات العربية التي تلتها قوة الحركات القومية وانتشارها بين الشعوب المسلمة. وتسببت هذه التطورات المفاجئة للدولة العثمانية بإحداث شقوق وتصدعات كبيرة في العالم الإسلامي. وتمخض عن ذلك كردة فعل، نشوء الحركة القومية التركية العلمانية/المتحضرة والتي بدأت بهوية اتحادية، ثم ما لبثت أن أخذت مساراً راديكالياً معادٍ للعرب والإسلام. وفي النهاية نجحت التيارات القومية الحديثة التي استخدمها الاستعمار الأوروبي لتقسيم الأمم الإسلامية في القضاء على فكرة الاتحاد الإسلامي، وجهّزت أرضية لنشأة عشرات الدول والشعوب بعد تمزيق الدولة العثمانية.

وظهرت حركات مقاومة الإمبريالية من جديد في هذه الفترة. ومن الشخصيات التي قادت حركات المقاومة الإسلامية والإصلاح والتجديد، الشيخ شامل (1798- 1871) في بلاد القوقاز، وعبد القادر الجزائري (1808- 1883) في الجزائر، وعائلة المهدي في السودان، وعثمان دان فوديو (1754- 1817) في نيجيريا، والحاج عمر بن سعيد الفوتي تال (1797- 1864) في السنغال وجنوب أفريقيا، والشيخ محمد حسن (1856- 1920) في الصومال، والطريقة السنوسية وعمر المختار (1858- 1931) في ليبيا، وعائلة برلفي في الهند. وكان بعض هذه الشخصيات منتمياً لطرق وتكيات ومدارس، وكان بعضه على رأسها. وكانوا يدافعون عن دولهم وعن دار الإسلام ضد القوى الاستعمارية الأوروبية من جهة، ويعملون بجدّ لتوعية وإصلاح المجتمعات الإسلامية. واستخدمت هذه الحركات كل ما وصل لأيديها من التقنيات العسكرية الحديثة، واستعانت بالقوة الشعبية لتشكيل هذه المقاومة، وقدّمت أحياناً أداءً أفضل من الجيوش النظامية نفسها. ولا نبالغ إن قلنا إن هذه المجموعات كانت أفضل وأكثر فعالية في مقاومة الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين خلال القرن التاسع عشر من الدول نفسها.[398]

بينما نظرت المجتمعات الإسلامية في هذه الفترة إلى الحضارة الغربية من نافذة تجاربها مع الإمبريالية الأوروبية، بدأت أوروبا بالنظر إلى العالم الإسلامي بشكل مختلف. حيث كوّنت الميول المسيطرة على الفكر الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرضية جديدة وملائمة للتعرف والبحث في مجتمعات وثقافات مختلفة. حيث كان الإصلاح وعصر النهضة والثورة الكوبرنيكية والاكتشافات الجغرافية بمثابة بداية نظرة جديدة إلى العالم. ونتيجة لهذه التطورات، أدرك الأوروبيون قدرتهم على اكتشاف عوالم أخرى خارج أوروبا. وأخذت المسيحية أيضاً نصيبها من هذه التغيرات، مع انتشار فلسفة العلمانية التي نقضت فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة. وأصبح الأوروبيون يتطلعون إلى ما هو أبعد من الحدود الميتافيزيقية التي فرضتها المسيحية من جهة، ومن الحدود الجغرافية للقارة الأوروبية. وأصبحوا على أتم الاستعداد لاكتشاف عوالم مختلفة، ثم احتلالها واستعمارها. ولابد هنا من وضع ردود أفعال المجتمعات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر تجاه أوروبا والتغريب والحضارة في إطار هذه الخلفية التاريخية.

لم تتحول ردود الفعل على الإمبريالية الأوروبية إلى استشراق مضاد بالمعنى الفلسفي أو الإنساني أو الثقافي، ولم ينتج عنها إلباس المسيحية الأوروبية لباس «الآخر». ولم تكن الأقلية المسيحية الموجودة في الدول الإسلامية أو حتى المسيحيون الأوروبيون هدفاً لنداء الجهاد في القرن

التاسع عشر، بل كان الاستهداف منصبّاً على سياسات الإمبريالية الأوروبية المتوغلة. وخير مثال على ذلك ما جرى في مصر. حيث خشي مسيحيو مصر من تحول نداء الجهاد في ليبيا ضد الإيطاليين إلى حركة ضدهم، فعبّروا عن مخاوفهم هذه إلى العلماء المصريين. فأكّد العلماء المصريون أن نداء الجهاد في ليبيا ضد الإيطاليين أمر يخص المسلمين الليبيين، وأنه لا داعي لقلق المسيحيين الموجودين في مصر. وبالفعل لم تتعرض الجماعات المسيحية في مصر إلى أي هجمات.

مسألة الخلافة

كانت مسألة الخلافة من الأمور الهامة للمسلمين والأوروبيين على حد سواء خلال فترة الاستعمار. حيث أدركت الدول الأوروبية مساعي عبد الحميد لإحياء الخلافة في مواجهة الاستعمار، وعملت على الحدّ من ذلك من خلال البدء في خطة مشاريع سياسية وعلمية وإعلامية واجتماعية. شكّلت الخلافة تهديداً دينياً وسياسياً خطيراً للدول الأوروبية وروسيا، من حيث سيطرتها على ملايين المسلمين في جغرافيا واسعة تمتد من شمال أفريقيا إلى الهند ومن بلاد القوقاز إلى اندونيسيا. فعلى الرغم من فقدان الدولة العثمانية لقوتها السياسية والعسكرية، إلا أن سلطة الخلافة ومقامها قادران على حثّ وتحريك الشعوب المسلمة لمقاومة الاستعمار. وإلى جانب سياسة الاتحاد الإسلامي التي حاول عبد الحميد إدارتها من اسطنبول، رأى مسلمو الهند وإندونيسيا وماليزيا في الخلافة الإسلامية طريقاً للخروج من المأزق، وحاولوا تجميع إمكانياتهم وترتيب صفوفهم على المستوى المحلي. وكان هذا أحد أسباب زيادة الحراك السياسي والديني بين السلطان والمجتمعات الإسلامية المترامية الأطراف.

وعلى الرغم من الهزائم المتتابعة التي مُنيت بها الدولة العثمانية، وتطبيقها للإصلاحات الغربية، إلا أن العديدين في العالم الإسلامي كانوا لا يزالون ينظرون إلى الخليفة العثماني على أنه المرجع الأعلى لتوحيد العالم الإسلامي على المستوى السياسي. واستمرت هذه النظرة في فترة التنظيمات ايضاً. وقد أكّدت المادة الثالثة من القانون الأساسي عام 1876 على ذلك بنصها على أن: «حضرة السلطان هو حامي الدين الإسلامي وحاكم جميع أتباع الدولة العثمانية بموجب الخلافة». ووفقاً لهذا التعبير فإن الخليفة العثماني هو الحامي الديني والسياسي والممثّل للمجتمعات الإسلامية

الموجودة خارج حدود الدولة وحتى المجتمعات المسلمة الواقعة تحت تحكم روسيا وأوروبا. أراد عبد الحميد أن يستخدم هذه «القوة الروحية» ضد الدول الأوروبية بأقوى شكل ممكن. ويعبّر هنري لافارد سفير إنجلترا في إسطنبول بين عامي 1878- 1880 عن هذه السياسة بالقول: «الحساسية التي يبديها السلطان في مسألة الخلافة تفوق حساسيته في أي موضوع آخر... أحد أكبر غاياته الحفاظ على هذا اللقب... فهو يرى أن لقب الخليفة أكثر قدسية وأهمية من لقب السلطان».[399] وأشار عبد الحميد إلى هذا الشأن في خواطره، إذ قال إن لقب «أمير المؤمنين» أهم من أي شيء آخر. لأن وحدة الدين والإيمان هي العامل الذي سيضمن وحدة العالم الإسلامي داخلياً في مواجهة حركات القومية العرقية وفي وجه المثقفين أتباع الفكر الغربي، وهي التي ستقوّي حركات المقاومة ضد الاستعمار.[400]

وفي الإطار ذاته، أولى السلطان عبد الحميد أهمية خاصة لمكة والمدينة. واتخذ إجراءات منها تسهيل الطرق والتنقل، وإرسال العديد من الأطباء إلى المنطقة للحيلولة دون انتشار الأمراض والأوبئة، وتسهيل القيام بعبادة الحج، معززاً بذلك لقبه «كخادم الحرمين الشريفين». وأظهرت هذه الخطوات نتائج إيجابية خلال فترة قصيرة. فارتفع عدد الحجاج الذي كان يتراوح بين عامي 1850- 1860 بين 30 ألف و160 ألف حاجّ، إلى ما يتراوح بين 130 ألف و250 ألف حاجّ بحلول عام 1900.[401] وبذلك استطاع السلطان عبد الحميد مساعدة الحجاج من ناحية، وحماية منطقة الحجاز من الدول الأوروبية التي كانت تتدخل بحجة انتشار الأمراض المعدية خلال موسم الحجيج. كما كانت الدول الأوروبية المدركة لأهمية الحج دينياً وسياسياً، تسعى جاهدةً للسيطرة على منطقة الحجاز. لهذا السبب سعت العواصم الأوروبية لفتح العديد من القنصليات في تلك الفترة في أكثر من مدينة حجازية على رأسها جدة، بهدف متابعة التطورات السياسية والاجتماعية في المنطقة عن قرب، وإبلاغ العواصم الأوروبية بها بشكل منتظم للحيلولة دون تحقق الاتحاد الإسلامي.

كان الأوروبيون قلقون بشكل أساسي من ردات فعل المسلمين الواقعين تحت سيطرتهم في حال نداء الخليفة للجهاد والوحدة. فكيف سيكون حظّ الدول الأوروبية مثل إنجلترا وفرنسا وروسيا التي تحكم ملايين المسلمين في تلك الحالة؟ وإلى من سيستجيب المسلمون؟. ويبدو هذا القلق جلياً في كلمات والي الهند ليتون، في خطاب أرسله عام 1876 إلى رئيس وزراء إنجلترا بنجامين ديسرائيل: «إذا تخطّى ثلاثون ألفاً من الروس الحدود وهاجمونا، يمكننا الوثوق بمسلمي الهند. ولكن إذا قدم ثلاثة أتراك يحملون نداء السلطان للجهاد، فسينضم جميع المسلمين لهم.»[402] لم يكن هذا القلق في

غير محله. فقد نجح نداء الجهاد في شمال أفريقيا والقوقاز من قبل، وبدأت على إثره تحركات ضد الاستعمار. لذا لا عجب من تركيز الدول الأوروبية على مصطلحات الخلافة والجهاد والاتحاد الإسلامي. فمجرد احتمال استخدام السلطان لهذه المصطلحات من أجل بدء حراك جديد، كان كافياً لجعله ندّاً سياسياً خطيراً بعيون أوروبا.

ولابد من التأكيد هنا على متابعة السلطان عبد الحميد لنقاشات الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي. وكان سلوكه يشير إلى إدراكه لضرورة وأهمية اتخاذ خطوات في هذا الاتجاه. وقد حاول عبد الحميد إجراء إصلاحات كثيرة بدءاً من النظم التعليمية والمدارس وصولاً إلى مشروع السكك الحديدية في الحجاز. إلا أن جهوده كانت منصبّة بشكل أساسي على تحقيق الوحدة بين الدولة العثمانية والعالم الإسلامي. فهل يمكن للتجديد والإصلاح أن يتحقق أو يكون فعّالاً دون هذه الوحدة؟ قد يكون المناخ السياسي لنداءات الإصلاح والتصالح مع أوروبا يشير إلى قبول الاستعمار بشكل ضمني أو فعلي. لهذا السبب، أبدى السلطان عبد الحميد حذراً بالغاً في التعامل مع حركات الإصلاح. وكان موقفه هذا سبباً من الأسباب التي دفعت لاتهامه بالاستبداد وتلقيبه «بالسلطان الأحمر»، وانتشار هذه المقولات في أوروبا.

هدفت السياسات الاستعمارية في هذه الفترة إلى تحييد مسألة الخلافة كعنصر قوة محتمل. وللاستشراق هنا دور يستحق الإشارة والبحث. فمنذ عام 1880، شاعت بعض الأفكار القائلة بأن الخلافة لم تكن على مدار التاريخ منصباً ذا قوة سياسية وأنها لا تتعدى كونها رمزية دينية. بالإضافة إلى عدم شرعية خلافة السلطان العثماني لأنه ليس من قبيلة قريش. ويقول المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه «على المسلمين رفض نظرية خلافة السلطان العثماني بإجماع كامل وغير مشروط. لم يعد هناك شيء اسمه خلافة؛ لأن وحدة المسلمين السياسية قد انتهت إلى الأبد. (وإن كان هناك) ما يدعى بالوحدة السياسية فلن تتحقق على يد السلطان، بل على يد العلماء».[403] يتبع هرخرونيه موقفاً راديكالياً يدافع عن القضاء على فكرة الخلافة تماماً. في المقابل، كانت هناك وجهة نظر أخرى تدافع عن الخلافة، وتشير إلى ضرورة انتقالها إلى أيدٍ عربية. ووفقاً لوجهة النظر هذه التي تقاطعت مع الميول القومية العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن ادعاء العثمانيين بالخلافة ليس له أساس. ليبدأ الجدل من جديد حول ضرورة أن يكون «الخليفة من قريش»، واستخدام هذا الرأي ضد العثمانيين. كان الإنجليز يهدفون إلى تنصيب أحد رؤساء العشائر العربية

الخاضعة لهم خليفة على المسلمين، وكان لا بد من تجهيز الأجواء الفكرية والذهنية والسياسية لتحقيق هذا الغرض.

رأى عبد الرحمن الكواكبي، وهو أحد المنافحين عن القومية العربية ضد الدولة العثمانية، أن الخلافة لا بد أن تستمر بيد العرب، دون أن يكون للخليفة الجديد أي سلطة في الشؤون السياسية، ليقتصر نشاطه على الرمزية الدينية فقط. حيث اعتبر الكواكبي أن الدين والدولة شأنان منفصلان، ولا يمكن أن يتدخل الإسلام في شؤون الدولة والدنيا. ولابد أن الغرب ارتاح لهذه النظرة، فلو عرف الغرب أن الخلافة شأن رمزي، فلا داعي للقلق من الخلافة العربية أبداً، بل سيقدّمون على الفور دعمهم لوجود خلافة عربية علمانية من أجلهم ومن أجل إخوانهم المسيحيين الذين يعيشون في الدول الإسلامية، على حد قوله.[404] من أجل تطبيق ذلك، اقترح الكواكبي تنصيب خديوي مصر عباس حلمي خليفةً يحلّ محل السلطان العثماني.

إلا أن هذا العرض الذي أعجب الإنجليز لم تكتب له الحياة. كانت إنجلترا ترحّب باحتمال تنصيب أمير مكة الشريف الحسين خليفة للمسلمين. وجرت العديد من اللقاءات السرية حول هذا الموضوع. وكان فؤاد، ملك مصر، من بين المرشحين المحتملين أيضاً. ولم يكن من المستبعد ظهور مرشحين آخرين. لكن المهم في مبحثنا هذا إدراك الأبعاد الثقافية والسياسية الكاملة لهذا المشهد. حيث ظهرت النقاشات في ظل السياسات الاستعمارية، وتمخضت عن إعلان عدم مشروعية خلافة السلطان العثماني، التي استمرت أربعمائة سنة، كما أسست لإلزامية الخلافة العربية. وقد حققت هذه الأفكار أهدافها. وفي الفترة ما بين خلع عبد الحميد عام 1908 وإنهاء الخلافة عام 1924، أصبح مقام الخلافة مفرّغاً من سلطاته وقدرته. وفي عام 1924 نشر المستشرق الإنجليزي توماس أرنولد كتاباً بعنوان «الخليفة»، قال فيه أن الخلافة لم يكن لها أهمية كبيرة في التاريخ الإسلامي، وأن المصطلح غير الموجود في القرآن قد ظهر لاحقاً، متّبعاً ذات الإطار الفكري. المثير هنا هو انتشار هذه الروايات بين الكتّاب المسلمين وتحولها إلى قضية نقاش داخلي بين المسلمين أنفسهم. وبعد صدور كتاب أرنولد بعام، أشار عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكم في الإسلام» إلى عدم وجود أساس للخلافة في القرآن والإسلام، مشيراً بإعجاب إلى كتاب أرنولد. ودافع عبد الرازق عن الفصل في الإسلام بين الدين والدنيا، مشيراً إلى أن الدين لا يحق له التدخل في المسائل الدنيوية والسياسية وغيرها. وهو ما يشير إلى النقطة التي وصل إليها النقاش حول الخلافة. وفي السنوات المتعاقبة طرحت بعض الأسماء مثل الملك فؤاد النقاش مجدداً حول

موضوع الخلافة. إلا أن التطورات الفكرية والسياسية في العالم الإسلامي كانت قد تقدّمت في استقامة مختلفة ولم يعد لنقاش الخلافة معنى أو أهمية.

أنشطة التبشير

كانت أنشطة التبشير من العوامل الهامة المؤثرة في علاقات الإسلام والغرب في العصر الحديث. حيث نشطت الكنائس المسيحية التي تعتبر التبشير جزءاً أصيلاً من اعتقاداتها، بحملات التبشير من أفريقيا إلى الصين ومن أمريكا اللاتينية إلى جنوب شرق آسيا. إلا أن الدول الإسلامية التي ضمنت حقوق الجماعات المسيحية على أراضيها، لم تسمح بالأنشطة التبشيرية من حيث المبدأ. كانت حملات التبشير الموجهة للمسلمين محدودة للغاية حتى بدايات العصر الحديث. وكانت أشهر حملات التبشير تلك التي أرسلها أسيسيلي فرانسيسكو إلى المغرب عام 1212، وإلى إسبانيا عام 1214، وإلى مصر عام 1219 مع جيشه الصليبي. حيث قام فرانسيسكو بزيارة السلطان في مصر ودعوته لاعتناق المسيحية. إلا أن رجال الدين المسيحي ومسؤولي الكنيسة أدركوا عدم فعالية هذه المحاولات، وحاولوا بطرق أخرى ولكنهم لم ينجحوا مجدداً.[405]

كثّفت الجماعات التبشيرية من أنشطتها في فترة ضعف الدول الإسلامية، وخضوعها لاستعمار الدول الأوروبية. وتزعّمت دول مثل ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وروسيا حملة لما اعتبرته مهمتها في حماية المسيحيين الموجودين على الأراضي العثمانية، ودعمت بذلك الأنشطة التبشيرية، وحصلت على امتيازات عديدة حاولت من خلالها الضغط على الباب العالي. وأصبحت الأنشطة التبشيرية تسير يداً بيد مع الاستعمار الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كعنصرين يدعمان ويساندان بعضهما البعض.

وهنا لا بد من الإشارة إلى التناقض في الموقف الأوروبي الداعم للتبشير. ففي الوقت الذي كان فيه المثقفون الأوروبيون يدعون للتنوير على أساس العقل والعلمانية والتعاليم المناهضة للدين، والخروج عن تعاليم الكنيسة، كانوا بأنفسهم يدعمون حركات التبشير خارج الأراضي الأوروبية. وكان للتنصير بالمعنى الديني والتغريب بالمعنى الثقافي ما يترتب عليه من الارتباط والاستسلام في المجالات السياسية والاقتصادية. وهكذا تحرّك المبشرون الكاثوليك والبروتستانت في إطار الأهداف السياسية للاستعمار الأوروبي. وارتبطت الزيادة في الأنشطة التبشيرية بشكل مباشر بضعف البناء

السياسي والاقتصادي في الدول المسلمة وغير المسلمة. ولهذا الموقف أهمية كبيرة كنقطة تحول في التاريخ الديني لأوروبا؛ فالكنيسة التي فقدت سلطتها الدينية والثقافية والسياسية في الغرب كانت تسعى لتعويض فقدها هذا من خلال الانتشار خارج العالم الغربي.

وسرعان ما انضمّت الجماعات البروتستانتية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلى الأنشطة التبشيرية التي بدأها اليسوعيون في القرن السادس عشر. إذ قام المبشّرون الإنجليز والامريكان بأنشطة تبشيرية استهدفت المسلمين والمسيحيين المحليين في مصر وسوريا والأردن وإيران والعراق وفلسطين إضافة إلى منطقة الأناضول. ولم ينجح المبشّرون في جعل المسلمين يعتنقون المسيحية، بل تسببوا في تقسيم الروم والأرمن والسريانيين والنسطوريين والأقباط والمسيحيين الآخرين على أسس عرقية ودينية. واستطاعوا النفوذ إلى آلاف العائلات والطلبة من خلال المدارس التي قاموا بإنشائها.

واعتقد بعض المبشّرون أنهم يتحركون باستقلالية عن النظم الإمبريالية التي وضعها السياسيون.[406] وكانوا يرون أن الأنشطة التبشيرية التي تحمل دعوة عالمية لها اليد العليا فوق الدول المسيحية الضاغطة على المؤسسات الدينية المسيحية. أو على الأقل، كان هذا ما يروّجونه لأتباعهم. ولكن ليس من الصعب رؤية التوافق بين الاستعمار الأوروبي وحركات التبشير. قال وين شينج «جاء المبشرون أولاً ثم المجلس ثم من بعدهم الاستعمار»، مشيراً بشكل واضح إلى حالة التاريخ الصيني.[407] وقد شهدت الدول الإسلامية من الجزائر وحتى شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا حالات مشابهة. وهكذا استمرت أنشطة التبشير بأشكال متعددة، ولا تزال تشكل حتى اليوم مجالاً للتوتر والصراع في علاقات الإسلام والغرب. وسنعود لهذا الموضوع مجدداً في بحثنا لإحدى الحوادث التي وقعت في مدينة بورصا في عهد أتاتورك.

الاستشراق

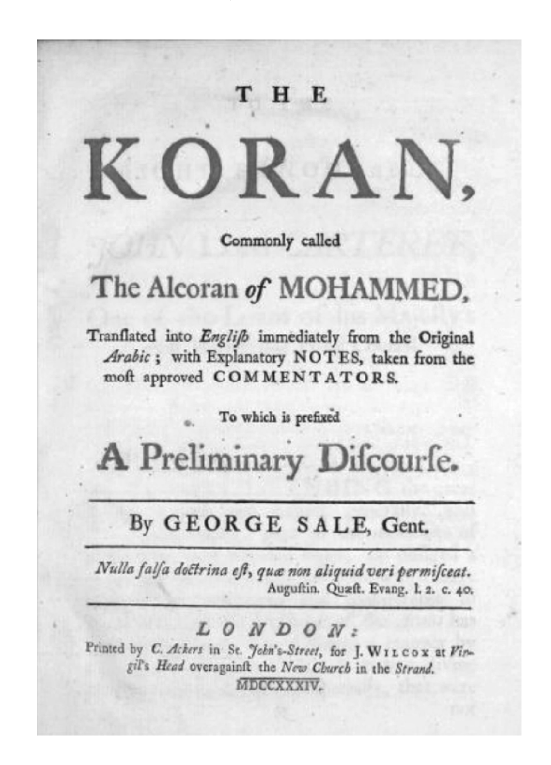
لعبت الدراسات الأكاديمية دوراً هاماً في تشكيل فكر المجتمعات الغربية عن الإسلام في العصر الحديث، وتظهر أمامنا في القرن الثامن عشر تحت مسمى الاستشراق.[408] وتعود جذور تاريخ الاستشراق الذي يتناول تاريخ مجتمعات الشرق والشرق الأقصى بشكل عام وتاريخ الإسلام بشكل خاص، إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. واهتمت دراساته الأولى باللغة والقواعد

النحوية بشكل أساسي. حيث أصدر توماس إربنيوس كتاباً لقواعد النحو العربي عام 1613 في مدينة لايدن. ونشر جوهان هوتينجر كتاب نحو وقاموساً في زيورخ وهايدلبرج، وقام ببعض الترجمات. وظهرت أعمال مشابهة على يد بعض المسيحيين العرب أمثال جبرائيل الساني ويوسف ابن سمعان السمعاني. ومن أهم الأسماء التي برزت في مجال الدراسات الإسلامية خلال القرن السابع عشر الإنجليزي ادوارد بوكوك (1604- 1691). كان بوكوك أول رئيس لمركز الدراسات الإسلامية في جامعة أوكسفورد. وقام بجمع النصوص التي وصل إليها حول الدين الإسلامي وتاريخه وفكره في كتاب بعنوان «Specimen Historiae Arabum» «رصد للتاريخ العربي». وقد ألحق في كتابه بعض الترجمات من أعمال الغزالي. وعند مقارنة كتاب بوكوك بالمعايير العلمية في عصره لا يسعنا سوى تقدير النجاح الذي حققه. والأهم من ذلك أن بوكوك كان أول عالم أوروبي يذهب إلى العالم الإسلامي بنفسه من أجل البحث في المجتمعات الإسلامية. حيث أقام في حلب لست سنوات، وجمع الكثير من الأعمال القيمة والمخطوطات، وجلبها معه، لتستقر اليوم في مكتبات إنجليزية مثل مكتبة بودلي. ولم يغفل بوكوك عن الأنشطة التبشيرية في تلك الفترة. ويعتبر الناشط الحقوقي الهولندي هوجو غورتيوس (1583- 1645) مؤسس مجال العلاقات الدولية بصورته الحديثة. وقد ترجم إلى العربية كتابه «De Veritate Religionis Christianae» (1632) الذي كتبه من أجل الدفاع عن المسيحية. وأفرد كتاب غورتيوس فصلين مختلفين لليهودية والإسلام تحت عنوان الأديان الوثنية. واستمر هذا الكتاب بحصد الإعجاب والقبول من الجميع حتى أواخر القرن التاسع عشر.[409]

انضم جورج سيل (1697- 1736) الشاب المعاصر والمتابع لبوكوك بإنتاجه لأول ترجمة إنجليزية كاملة للقرآن الكريم عام 1734. وقدّم سيل تقييمات محايدة نسبياً حول تاريخ الإسلام وثقافته في مقدمة ترجمته، وهو ما جعله يلقّب بـ «نصف مسلم» كنوع من النقد والسخرية. ولكن سيل مثل أسلافه، كان ينظر للقرآن على أنه كتاب يحتوي «تناقضات، وهجوم على القيم المقدسة، وكلام مستهجن وحكايات مضحكة».[410] فما الضرر من ترجمة كتاب كهذا!

وضع القرنان السابع عشر والثامن عشر الأسس الحديثة للدراسات الإسلامية، قبل أن تشهد انفجاراً كبيراً في القرن التاسع عشر. حيث ألّفت الآلاف من الكتب وكتبت المقالات والمجلات وبيانات المؤتمرات وأبحاث الماجستير والدكتوراه خلال نصف قرن؛ وبدأت الدورات والدروس حول الدراسات الإسلامية. وشملت هذه الدراسات الأكاديمية كل ما يتعلق بتاريخ الإسلام وثقافته تقريباً. وتوجّهت أوروبا التي ارتبطت بالعالم الإسلامي بشكل ما لأكثر من ألف سنة إلى التاريخ والثقافة الإسلامية بروح الاستكشاف والفتح. وليس من الصعب الربط بين هذا الاهتمام المفاجئ والتحول الكبير التي كانت أوروبا تعيشه في تلك الفترة. فالبناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي

والاستعماري للقرن التاسع عشر كان «يحتّم» على أوروبا التعرف على العالم الإسلامي، بالمعنى الحرفي للكلمة. واكتسب مبدأ «سلاح المعرفة» صفة سياسية خاصة هنا؛ حيث اضطرت أوروبا إلى تطوير وسائل قوية للمعرفة تعتمد على المعلومات، ليس فقط لاستعمار العالم الإسلامي، ولكن أيضا لتطوير مشروعها للعقل والحداثة العالمية. ولم يعد هدفها التعرف على الإسلام الذي تخشاه أو تشعر بالفضول نحوه أو تكرهه، بل أصبحت تنظر إلى العالم لمعرفته واستعماره وإعادة تشكيله من جديد.


THE

KORAN,

Commonly called

The Alcoran of MOHAMMED,

Tranflated into Englifh immediately from the Original Arabic; with Explanatory NOTES, taken from the moft approved COMMENTATORS.

To which is prefixed

A Preliminary Difcourfe.

By GEORGE SALE, Gent.

Nulla falfa doctrina eft, quæ non aliquid veri permifceat.
Auguftin. Quæft. Evang. l. 2. c. 40.

LONDON:
Printed by C. Ackers in St. John's-Street, for J. Wilcox at Virgil's Head overagainft the New Church in the Strand.
MDCCXXXIV.

ترجمة القران الكريم لجورج سيل

تطول قائمة العلماء الأوروبيين المؤسسين للاستشراق الكلاسيكي. وعلى رأس القائمة، تبرز شخصيات القرن التاسع عشر الأساسية ومنها المستشرق الفرنسي الكبير سلفستر دي ساسي (1758- 1838)، وإدورد وليم لين (1801- 1876) مؤلف المعجم العربي الإنجليزي،[411] والألماني كارل فاندر (توفى 1865) الذي تولى التبشير في الهند ودخل في العديد من الجدالات مع العلماء المسلمين الهنود، وجوزيف فون هامر-برجشتال (1774- 1856) الذي تطرقنا له من قبل، ووليام موبير (1819- 1905) صاحب كتاب «ماهومت/محمد» الذي فتح الطريق لجدل كبير.[412] وكان إرنست رينان (1823- 1892) أحد الأسماء التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الاستشراق

وعلاقات الإسلام والغرب. وفي مؤتمر «الإسلام والعلم» في جامعة السوربون، قال رينان أن الإسلام لا يمكنه إنتاج علم أو فلسفة، وأن كل ما يعرف بالفكر الإسلامي جاء من الثقافة الفارسية قبل الإسلام، أو اقتبس من ثقافات أخرى. وكما هو الحال مع برنارد لويس ومن هم على شاكلته، فقد ادعى رينان أن الإسلام لا يمكنه اكتساب هوية معاصرة وديمقراطية وعلمية حرة، أي هوية «معاصرة-غربية»، إلا عن طريق التوجه للعلمانية. مثّلت أفكار رينان هذه فكر المثقفين الأوروبيين في القرن التاسع عشر بشكل جلي. وتسببت خطبة رينان هذه في جعل العديد من المثقفين مثل نامق كمال وجمال الدين الأفغاني يكتبون مؤلفات منددة بهذا الطرح.[413]

قدّم الاستشراق الكلاسيكي دراسات شاملة عن كل ما يخص الإسلام كدين وحضارة. حيث نشرت أعمال بحثية حول القرآن الكريم والحديث والسيرة النبوية وسير الأعلام وعلم الكلام والفلسفة والتصوف وتاريخ المذاهب والثقافة والفن والعلوم والتكنولوجيا والعديد من المجالات الأخرى، وكوّنت هذه الأعمال في مجموعها أساس برامج الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية وجُمعت تحت عنوان «دراسات الشرق الأوسط». واستخدمت بعض الجامعات عناوين مثل الدراسات الإلهية أو الدراسات الإسلامية. غير أن تناول الفكر والثقافة الإسلامية في معظم الجامعات الغربية تحت عنوان «دراسات الشرق الأوسط» يلفت النظر إلى النظرة الاختزالية للاستشراق. وخير مثال على ذلك تدريس أطروحات الفلاسفة المسلمين في مباحث أقسام الشرق الأوسط أو دراسات الشرق الأدنى بدلاً من تدريسها في أقسام الفلسفة، وهو ما يفتح الباب أمام العديد من الإشكاليات المنهجية في التعاطي مع العلوم الاجتماعية. أي أنه في الوقت الذي يدرّس فيه أفلاطون وأرسطو في أقسام الفلسفة وليس أقسام التاريخ اليوناني؛ نرى أن فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وملّا صدرا لا يدرّسون سوى في بعض أقسام دراسات الشرق الأوسط. وبينما يتم تدريس أعمال المفكرين المسيحيين أمثال القديس أوغسطينوس والقديس توماس وميستر إكهرت في الكليات اللاهوتية وليس في أقسام تاريخ العصور الوسطى؛ يتم تدريس المفكرين المسلمين أمثال الغزالي وفخر الدين الرازي وابن عربي في أقسام متخصصة ومحدودة العدد. وقد حصلت أقسام علم الكلام والمنطق والتاريخ والشعر وتخطيط المدن والعلوم والتكنولوجيا على نصيبها من هذه التطبيقات البائسة.

كما تلفت دراسات التصوف في الغرب النظر بشكل خاص. حيث قدّم العديد من المستشرقين والأكاديميين الانجليز دراسات هامة حول ظهور التصوف وجذوره وآثاره، كان منهم أكاديميون

أمثال ادوارد وليام لين، وادوارد جرانفيل براون، ودافيد صاموئيل مارجولث، ورينولد الين نيكولسون، وآرثر جون أربري، ومارجرت سميث.[414] وكان لهذه الدراسات دور كبير في تعرّف الغرب على فلسفة التصوف وثقافته. ولكن كما هو الحال في الفلسفة وعلم الكلام، كان العنصر الأساسي في دراسات التصوف هو دراسة الأثر والأصل، وكانت تتبع فرضية ارتكاز التصوف الإسلامي على مصادر عديدة سابقة للإسلام. وتأثرت دراسات التصوّف بشكل كبير بالاعتقاد السائد بتفرّد المسيحية بكونها الدين الوحيد للحب، واعتبارها «الحب» الصفة الأساسية للإله. خاصة وأن الغرب كان ينظر للإسلام على أنه دين قائم على الأوامر والقواعد، ويفتقد للحب والرحمة. لذلك ثار لديهم الشك حول الحب والعشق والارتباط الميتافيزيقي الذي يقدمه التصوف، وهو ما انعكس على هذه الدراسات الأكاديمية. أما اليوم، فتدّرس أعمال كبار المتصوفين مثل مولانا جلال الدين الرومي وابن عربي وعطا الله إسكندر وسعدي الشيرازي، ويتم الاطلاع عليها في الغرب باللغات الأوروبية. وهو ما يقدّم فضاءات جديدة للباحثين عن ملجأ جديد لهم بعيداً عن تأكيد اللاهوت المسيحي على الحب وثقافة الانعدام الشهيرة، ويبرز ثقافة الحب والرحمة الموجودة في الإسلام من خلال التصوف. ولكن لم تستطع الدراسات الاستشراقية الانعتاق من عادتها الشهيرة في نسب كل ما تراه جيداً وإيجابياً في الإسلام إلى ما قبل الإسلام أو إلى مصادر بعيدة عنه.

وضع القرن التاسع عشر أسس الاستشراق الكلاسيكي، قبل أن تزداد قوته في القرن العشرين، مقدّماً تراكماً معرفياً كبيراً في مجال الدراسات الإسلامية. ووفقاً لتخمينات ادوارد سعيد، كان هناك أكثر من 60 ألف مؤلف حول الإسلام في أوروبا وأمريكا خلال الفترة بين عامي 1800و 1950.[415] وقد وضع الأساسات الأكاديمية لتخصص الدراسات الإسلامية الحديثة أسماء عديدة منها إجناتس جولدتسيهر (1850- 1921) وسنوك هيرجروني (1857- 1936) ودانكن بلاك ماكدونالد (1863- 1943) وكارل بيكر (1876- 1933) ودافيد صاموئبل مارجلوث (1858-1940) وادوارد جرانفيل براون (1862- 1926) ورينولد الين نيكولسون (1868- 1945) ولويس ماسيجنون (1883- 1962) وهيملتون أ. ر. جيب (1895- 1971) وهنري كوربون (1903- 1978).[416] ولا يزال ميراثهم حاضراً في أوروبا وأمريكا بكل حسناته ومساوئه.

غير أن الاستشراق لم يساعد في تحسين فهم الغرب للإسلام أو فهم المسلمين للغرب. فبدلاً من أن يفتح هذا المشروع العلمي الطويل باباً لتقييمات إيجابية رزينة، قدّم الاستشراق صورة أحادية لحضارة إسلامية تتصف بالجمود وانعدام الحياة والغرابة والتخلف والقرب من الانهيار. وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات، إلا أن غالبية المستشرقين يعتقدون أن الإسلام لم يقدّم أي شيء

«أصيل»؛ وأن أسسه الدينية مستقاة من اليهودية والمسيحية والوثنية العربية؛ أما نجاحاته الثقافية فتعود في أصلها للحضارات اليونانية والهندية والإيرانية والصينية قبل الإسلام. ويمكن رؤية أحد الأمثلة التقليدية على هذه الأحكام النمطية في التحليل الذي قدمه البارون كرا دي فون عن نجاحات المسلمين (العرب) في مجال الفلك والرياضيات. حيث أكد فون أن العرب حققوا نجاحات في العلوم الرياضية والفيزيائية، وأن العلماء المسلمين استخدموا الحروف العربية واكتشفوا علم التسلسل وأنهم قدموا للبشرية أسس علم الهندسة التحليلية وعلم المثلثات. غير أن هذا لم يثنِه عن إطلاق الأحكام المتطرفة، إذ قال: «من الخطأ أن نتوقع رؤية ذكاء اليونان الخارق ومهاراتهم التخيلية العلمية ونفس «حماسهم» وأصالة فكرهم عند العرب. فالعرب في النهاية هم اتباع اليونان. والعلم الذي أنشأوه واشتغلوا به وطوّروه وأكملوه في بعض المسائل، هو مواصلة للعلم اليوناني».[417]

وكأن كلمات فون تشير إلى أن الإسلام يكتسب معناه في إطار كونه موضوعاً متصلاً بالدراسات اللغوية والتاريخية، وأنه لا يملك بحدّ ذاته عالماً فكرياً خاصاً أو تصوراً كونياً أو وجهة نظر وجودية ويفتقر أيضاً إلى المنهجية العلمية والمفاهيم الفنية والجمالية. وكلما وضعت النجاحات الحضارية للإسلام في إطار كونها انجازات تاريخية نسبية، يزيد التشكيك في أصالتها ويسهل التغاضي عنها. وهكذا، بدلاً من أن تكون دراسة التاريخ محاولة للتعريف بهوية واسهامات حضارة ما، تصبح أشبه بمحاولة لإظهار مديونتها لغيرها من الثقافات وبالتالي تهميشها والتقليل من أهميتها وتفرّدها. والأدهى من ذلك أنه «لا يدرس التاريخ الإسلامي وفقاً لديناميكياته الداخلية الخاصة؛ بل على أنه نقيض التاريخ الغربي». فإن اعتبرنا الإسلام دين العنف، فهذا لأن الغرب مثال السلام والحب، وإن كان الإسلام مقيّداً فهذا لأن الغرب يدعو للتحرر. وكأن الاستشراق لم يعُد مبحثاً يشرح الإسلام والمسلمين، بل يشرح ما ليست عليه أوروبا».[418]

كما تمحور تصور المستشرقين عن الإسلام حول ماضي الإسلام ومستقبله بشكل منظّم. وخير مثال على ذلك ما ورد في نسخة شهر مايو عام 1901 من المجلة الفرنسية الاستعمارية «Questions diplomatiques et colonials». حيث سأل محرر الجريدة إدموند فازي بعض الكتّاب المستشرقين والحكام الاستعماريين عن مستقبل الإسلام في القرن العشرين. وتثير الأجوبة الانتباه من حيث دلالتها على التصورات الذهنية في تلك الحقبة. دي فون الذي أشرنا له سابقاً قال في معرض إجابته عن المستقبل السياسي للإسلام أن: «الإسلام أصبح ديناً ميتاً». كما أضاف الكاتب الفرنسي الذي كان يخشى تهديد فكرة الاتحاد الإسلامي والخلافة العثمانية على مستقبل

الاستعمار الأوروبي: «الاستعمار عملية تحتاج الوقت، وأي حركة مفاجئة قد تفضي إلى نتائج مميتة». وبحسب قوله، فلابد من هدم الاتحاد المعنوي للعالم الإسلامي وتعزيز الخلافات العرقية والمذهبية في المجتمعات الإسلامية. إن هذا الاقتراح يعني بصريح العبارة «تفتيت الإسلام».

وكان المستشرق إجناتس جولدتسيهر ممن أجابوا على أسئلة المجلة الفرنسية الاستعمارية. حيث قال إنه من الواجب على علماء الكلام ورجال الدين المسلمين إنشاء فكر لاهوتي جديد بالاعتماد على الفكر الديني الغربي «المتنوّر والعلمي». وزعم جولدتسهير، صاحب النظرية المركزية الأوروبية حول مفاهيم العقل والعقلانية والعلم والعلمية، أن المنهج العلمي والفكري الإسلامي الممتد لألف سنة لن يكتب له البقاء والاستمرار سوى باتباع الأساليب التي طبقتها أوروبا حول الاعتقاد اليهودي والمسيحي. واتفق مع جولدتسيهر في نظريته هذه العديد من المستشرقين والإداريين والأوروبيين، حيث وجدوا أن إنشاء ذهنية مستحدثة في العالم الإسلامي هو أفضل طريقة لإبراز التفوق العقلي والعلمي الأوروبي وقمع الحركات المناهضة للاستعمار.[419]

الفلسفة الأوروبية والاستشراق

لم تقتصر الأحكام المسبقة وتعميمات الاستشراق على الأعمال التي قدمها المستشرقون ومختصو العلوم الإسلامية في الغرب. بل ظهر من بين النقاشات والجدالات الفلسفية الأوروبية في القرن السابع عشر ما يمكن أن نطلق عليه اسم الاستشراق الفلسفي. ويقوم الاستشراق الفلسفي على فكرة مفادها أن أوروبا هي مركز العقل والعلم والفكر الحرّ؛ وفي المقابل فإن الشرق والعالم الإسلامي هو موطن لفكرة القدريّة والخرافات الدينية والاستبداد المطلق. قال لايبنتس أن الإيمان بالقدر من الخصائص الأساسية عند المسلمين والأتراك. وما قصده بالإيمان بالقدر أو القدرية هو الاعتقاد بإن كل ما يصيب الإنسان من خير أو شر أو مصائب تصيبه أو تصيب صحته، قد حددت كلها منذ الأزل، وأن أي محاولة لتغييرها هي محاولة عبثية. ووفقاً للايبنتس، لا يخشى الأتراك من خوض المخاطر لإيمانهم بهذا الاعتقاد؛ حتى أنهم لا يخشون الذهاب لأماكن انتشار الأوبئة، لأن كل شيء مرتبط عندهم بالقدر. كان لايبنتس يجهل وجود مصطلحات إرادة الفرد، وحسن التوكّل في الإسلام. وحاول تفسير بسالة وانتصار الجنود العثمانيين في الحروب بربطها بمعلومات خاطئة عن إيمانهم بالقدر. استخدم لوبينز مؤلف كتاب «Théodicée» ومؤسس فكر العقلانية، ايمان الأتراك

بالقدر كمثال على الاعتقادات الخارجة عن العقل. وكانت النتيجة واضحة، في مشهد يصوّر فيه الشرق ذي الأفكار غير العقلانية أمام الغرب الممثل للعقل.[420]

وكان لايبنتس، ذو الإسهامات الهامة في الفكر الأوروبي الحديث، مفكراً قريباً من اللاهوت المسيحي وتراثه المدرسي، وفي الوقت نفسه تابعاً للمدرسة الإيمانية في عصر التنوير. وظهرت آثار هذا الانتقال الفكري لديه على مشاهداته التي دوّنها حول الإسلام والعثمانيين والأتراك والشرق المسلم. حيث انتقد لاينتس الإسلام ناظراً إليه على أنه نسخة سيئة من المسيحية، وادعى أن المسلمين يفتقرون إلى الأسس العقلية. وقد أشار في أحد أعماله إلى أن «العقل هو أساس الإيمان»، وأضاف: «فلو لم يكن الأمر كذلك، هل كنا سنفضّل الإنجيل على القرآن أو الأعمال البراهمانية القديمة؟»[421] وعلى الرغم من هذا، اعترف لايبنتس أن الإسلام ينتشر بسرعة ويضرب جذوره في التاريخ لأنه دين بسيط وقريب من العقل، إذا ما قورن بالأديان الأخرى.[422]

وفي أعقاب حصار فيينا الثاني، توقّف المدّ التركي الذي لا لم يكن في أوروبا رادّ له. وبوقوفه، خفّت آثار الخوف الأوروبي من الأتراك. غير أن لابنتس واصل مزاعمه حول فظاظة الأتراك وافتقادهم لجوهر العقل، واتكائهم على القدر، وانتهاجهم للعنف والشدة، وقدّم هذه الصفات في صورة هوية عرقية دينية. حاول لابنتس تطوير فلسفة خاصة حول أصول الأمم والأديان واللغات، معتبراً أنه لا يمكننا فهم معنى الوجود إلّا بتحليل الجذور التاريخية. لذا لا يمكن إنشاء علم الوجود على أسس قوية، إلا من خلال تشكيل مفاهيم وأطر تاريخية شاملة. وأرجع أحد أسباب تمتع المسيحيين الأوروبيين بوجود حضاري وعقلاني إلى امتلاكهم لوعي تاريخي قوي، مشيراً في المقابل إلى افتقاد المسلمين والأتراك لوعي تاريخي مثيل، واعتبر أن الشرقي المسلم يملك تراكماً تاريخياً سطحياً وغير دقيق وغير واضح المعالم، سواء حول أصوله نفسها أو حول تاريخ الأمم الأخرى. أي أن لابنتس حاول من خلال نظرية هيغيلية الإيماء بالقول بأن «الشرق بقي بعيداً عن التاريخ، لذا حكم التاريخ عليه بالعدم!»[423]

تعكس أعمال لابنتس التي دوّنها في شبابه روح ذلك العصر بما فيها من عداوة للإسلام والدولة العثمانية. وحاول من خلال كتابه «خطة مصر» إقناع الملك الفرنسي بشن هجوم عسكري على الدولة العثمانية. أما الشخصيات المسلمة والتركية المذكورة في الكتاب فهي تجسيد للشر والبربرية. ربما تسرّع لابنتس باختيار طريق المبالغة من أجل إقناع الفرنسيين بهذه الحركة

العسكرية. غير أن بعض تصوراته هذه لازمته في أعماله بعد سنوات. وعلى الرغم من إشارته إلى اشتراك الأمم الالمانية والسلافية والمجرية والهونية والتركية في الأصول والمنابت، أي من منطقة السكوثيون، وحتى مع ربطه بين الأتراك والأوروبيين، بقيت صورة الأتراك لديه محافظة على ثباتها في أعماله الفلسفية والسياسية، فهم غير عقلانيين وغير مدنيين وميّالون للعنف.[424]

وكما هو الحال في أعمال تلك الفترة، استخدم لابنتس الشرق في كتاباته السطحية وغير الموضوعية، كأداة وخلفية لتلميع صورة الغرب، وجعلها تبدو أكثر اشراقاً وتفوقاً وقيمة. وكان مفهوم الغرب حديث النشأة في ظل فكر التنوير يضع نفسه في مكانة تتعدى التاريخ. وأصبحت المقارنة بينه وبين المجتمعات الأخرى أحد أهم الطرق لإثبات التفوق الساحق للحضارة الأوروبية بشكل واضح وصريح. من لابنتس إلى هردر ومن مونتسكيو إلى هيغيل، استخدم العديد من الفلاسفة الأوروبيين الشرق كحاشية أو مرآة أو مرجع للمقارنة. وعند النظر في تعاملهم مع الحقائق التاريخية الملموسة، نجد أن النجاحات العسكرية والسياسية والاقتصادية العثمانية كانت تفسّر بشكل سلبي. حيث يشار إلى أن العثمانيين لم يحققوا هذه النجاحات لأنهم اذكياء أو متحضرون، بل بسبب تحرّكهم بعصبية ومشاعر حيوانية واستبداد شرقي. وهكذا اكتسبت صورة الأتراك والعثمانيين والمسلمين معانٍ سلبية امام الهوية الأوروبية المسيحية التنويرية (والعلمانية فيما بعد).

التفاعل الاجتماعي لا يكفي لتخطي هذه المشكلة الأساسية. وفقاً لهردر «ما زال الأتراك غرباء على أوروبا على الرغم من وجودهم على أراضيها لأكثر من ثلاثمائة سنة. قضوا على الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) ذات الألف عام بعد أن صارت عبئاً على نفسها وعلى العالم؛ قدموا فنونهم إلى الغرب وإلى أوروبا دون علم أو رغبة... وحوّلوا أجمل مدن أوروبا إلى صحارى؛ وجعلوا من الشعب اليوناني العاقل بربراً حقراء لفترة من الزمن. لذا فإن مساوئهم تفوق حسناتهم بكثير». وبعد هذا التقييم التاريخي يضيف هردر: «هؤلاء الغرباء الذين رغبوا في البقاء كبربر آسيويين لآلاف السنوات، ماذا يريدون في أوروبا؟»[425] ومن خلال هذه الأحكام الحادّة، استمر استخدام صورة التركي المسلم كعنصر للمقارنة واظهار التضاد. حتى أن هردر أنهى أحد خطاباته بهذا التعبير: «اكتب هذه السطور وكأني تركي ووثني وضيع معادٍ لما هو مقدس»[426].

كانط والإسلام

تعكس ملاحظات كانط -أحد الأسماء المؤسسة للفلسفة الحديثة- عن العرب والأتراك والإيرانيين الخصائص الفكرية الأساسية لعصره، ولا تختلف عنها بشيء. إذ رأى كانط كغيره من المفكرين الغربيين أن الإسلام منهج ديني غريب ومختلف ويستحق الدراسة؛ ولكن الفكرة الجدلية الأساسية في تحليله الأخير لا تتعدى جعله حاشية أو خلفية تاريخية. وأشار كانط إلى الأتراك بصورة عفوية في خضم بحثه لمواضيع أخرى. وناقش خطوات التفكير في كتابه بعنوان «Anthropology»، مشيراً إلى أن الإنسان قد يفقد أحياناً إحدى الحلقات في سلسلة التفكير المنطقي. فلا بد للعقل أن يكون متيقظاً عند الانتقال من موضوع لآخر. ولا بد للمتحدث من الانتباه إلى سعة انتباه مستمعيه، حين ينتقل من موضوع لآخر، ويتقدم خطوة بخطوة. مثال ذلك، عندما يدخل الغرفة شخص ما بشكل مفاجئ ويهمّ بالحديث عن «الأخبار المنشورة في الجرائد عن تركيا. سيصعب على الأشخاص أن يفهموا كيف انتقل الحديث إلى هذه النقطة». لذا فإن أول شرط للتواصل الصحيح هو الحوار وفق سلسلة قواعد معينة. وإلا سينقلب الفكر والخطاب رأساً على عقب وسيصبح التواصل مستحيلاً.[427]

إن استخدام كانط لمثال «الأخبار القادمة من تركيا (أي الدولة العثمانية)» لتوضيح العملية الذهنية ليس وليد الصدفة. فقد كان يحاول القول إن الإنسان عندما ينتقل من موضوع لآخر فهو ينتقل من الشيء الذي يعرفه، إلى شيء آخر بعيد لا يعرفه. وكانت تركيا/الدولة العثمانية مثالاً جيداً على هذا الشيء البعيد غير المعروف. إلا أن الأتراك ليسوا مجرد غرباء تعرفهم أوروبا من الصحف حصراً. كان كانط يرى -مثله مثل هارد وهيغيل- أن هزيمة الأتراك لليونانيين تشكّل إحدى الخسائر الكبرى في تاريخ الحضارة. معتبراً أنه لا شيء يمكن أن يصوّر مدى بربرية الأتراك وفظاظتهم وتصرفاتهم غير العقلانية أكثر من تدميرهم للأعمال اليونانية القديمة بدلاً من الحفاظ عليها. ومهما حاول كانط التعامل مع الأتراك وفق مبدأ «قياسية» الأمم، إلا أن الأتراك قد دمّروا الميراث اليوناني الذي يعد أحد مصادر الحضارة الأوروبية وتسببوا بخسارة كبيرة في تاريخ الحضارة من وجهة نظره.

لابد هنا من البحث عن السبب الأساسي الذي جعل كانط ينظر إلى الإسلام والأمم المسلمة داخل إطار علم الإنسان وتاريخ الجغرافيا. إن توقّع اطلاع الفيلسوف التنويري ورجل الثقافة الألماني كانط على الفكر والفلسفة الإسلامية ليس سوى إغراق في التفاؤل. فكانط ومعاصروه لم ينظروا للإسلام كفكر وحضارة، بل كموضوع بحث في علم الإنسان وعلم الاجتماع. وعندما

يلخّص كانط أن الأتراك «قياسيون» وأن العرب «ذوو أصول» وأن الإيرانيين «ذوو جمال ومهارة»، فإن الإطار الأساسي لهذه الآراء هو علم الاجتماع والجغرافيا وعلم الإنسان.

تشير انطباعات وتحليلات كانط المحدودة عن الإسلام إلى أربعة صفات أساسية يتّصف بها المسلمون: الشهوة والطمع بدلاً من العقل، الغرور بدلاً من التواضع، البلاغة بدلاً عن الحقيقة، والتحكم والعنف بدلاً من السلام. وتعتبر هذه الأحكام امتداداً لتصورات أوروبا العصور الوسطى عن الإسلام، إلا أن كانط قد اكسبها بعداً آخر. فعندما يتخيل كانط فيلسوف «العقل المحض» «ديناً داخل حدود العقل فقط»، يرى أن الإسلام في معظمه دين بعيد عن العقل، ومغرق في الحسيّة والشهوة. ويفسّر النجاح التاريخي لنبي الإسلام بمهاراته البلاغية والتخيلية وقدرته على الإقناع. أما القرآن فهو مؤثر لأنه يخاطب مشاعر الناس وقوة خيالهم وليس عقولهم، بالنسبة له. كما اعتبر أن الإسلام لا يملك عقلية خاصة؛ فهو على العكس، يعد أتباعه بالمتع الدنيوية والراحة والقوة والتحكم في هذا العالم وفي العالم الآخر تماماً كوصف الجنة التي يعد بها المسلمين. وقع كانط في أخطاء واضحة وملموسة في تقييماته هذه. مثال ذلك قوله أن الإسلام الذي يحرّم الخمر يسمح بالأفيون مثلاً، وزعمه أن شجاعة الأتراك وبطولاتهم في ميادين الحرب ناتجة عن استخدامهم للأفيون. المهم هنا ليس نقله لهذه المعلومات الناقصة والخاطئة، بل توظيفه إياها لإرجاع جميع النجاحات الدينية والسياسية والثقافية والعسكرية التي حققها الأتراك والمسلمون إلى عوامل غير عقلية مثل الشهوة والحكم والطمع واستخدام الأفيون. كما اعتبر كانط المسلمين «أشخاصاً متكبرين بسبب معتقداتهم».[428]

كان علم الإنسان وعلم الاجتماع مجرد وسيلة لآراء كانط عن الإسلام والأتراك. فهو عندما يقول إن محمداً ﷺ كان شخصاً وسيماً وذو تأثير، فهو في الحقيقة يقول إنه شخصية تاريخية ساذجة بعيدة عن العقل تربط الناس بها عن طريق البلاغة وتغليب الشهوة والطمع. كما يشير إلى أن الغرور والتكبّر خاصيتان أساسيتان في الإسلام؛ الذي يرى «في حكمه للعديد من الأمم والانتصارات العسكرية والسياسية التي حققها ضدهم نوعاً من التأكيد والتثبيت العقدي».[429] ومثل هذه التقييمات الناقصة والمعادية لدى كانط يمكن رصدها عند غيره من الفلاسفة الألمان، مثل هيغل.

التاريخ عند هيجل، ونيتشه والإسلام

يكرّر هيجل بنسبة كبيرة دراسة التصورات النمطية الموروثة من العصور الوسطى عن الإسلام والمسلمين، ويتّخذ موقفاً مضطرباً من الحضارة الإسلامية، حاله حال العديد من المفكرين المعاصرين. فبينما يشير إلى افتقار الفرد والمجتمع المسلم عامة إلى التفكير العميق والتعليم الجيد، فإن الأعمال الأدبية الإسلامية تتمتع بجمالية كبيرة. ويقارن هيجل الشعراء المسلمين برموز أدبية أوروبية كبيرة. ونجده يضع الفرس في مكانة منفصلة عن العرب والأتراك، متفقاً في ذلك مع جوته، حيث لا يخفي إعجابه بالإنتاج الأدبي للثقافة الإسلامية الفارسية. هيجل الذي بحث منظومة التعليم العثماني في مشروع تخرجه الجامعي، أبدى موقفاً سلبياً من الدولة العثمانية والأتراك.

تشكّل تقييمات هيجل حول الإسلام شمولية واضحة بالمعنى الفلسفي. يرى هيجل التاريخ على أنه تجلٍّ للروح ومحاولة لتحقيق ذاتها، ويرى أن حرية الإنسان تتجلى في علاقته «بالآخر». فبقدر ما يكون التاريخ والروح ملموسان وحقيقيان، تظهر تأثيراتهما المادية وانعكاساتهما على نظام الوجود بشكل ملموس وحقيقي. ويقول هيجل أن الفارق الأساسي بين الإسلام من جهة والمسيحية والأفكار الأوروبية من جهة أخرى، يتمثل في أن الإسلام ذو هوية معنوية خالصة. وتنعكس معنوية الإسلام هذه على علم اللاهوت، والعبادات والفنون والأفراد ومفهوم الحرية لديه، وفي كل ما يخص الإسلام -باختصار-. وهذا ما يبغضه هيجل، الذي يعتبر أن كل ما هو معنوي لا يمكن أن تكون له حقيقة.

يرى هيجل أن معنوية الإسلام تتجلى في عقيدة التوحيد. فالفرد المسلم الذي يؤمن بالإله المعنوي المطلق يرتبط بنقطة وحيدة، فيفقد احساسه بالجمعية والاختلاف والتنوع. فالتوحيد كفيل بالقضاء على جميع الاختلافات. أو كما يقول هيجل: «كل الروابط تفنى. هذه الوحدة تشتت جميع فرديّات الشرق، وتقضي على الاختلافات والحقوق المكتسبة بالولادة. فلا يعود ثمة أي حق إيجابي أو حدّ سياسي للفرد. أما الملكية والتملك وجميع الأهداف الفردية تصبح بمثابة اللاشيء. وعندما تتجلى النفعية تصبح هدّامة وقاضية»[430]، ويضيف هيجل: «لا وجود للفرد في الشرق، هناك فقط وجود للجماعة»، في واحدة من أحكامه المقولبة الصريحة. وليس من باب الصدفة أن يطلق هيجل صاحب المعلومات المحدودة عن الإسلام حكماً كهذا، بشكل لا يمكن أن يثبت على الصعيد التاريخي أو الفكري.[431]

وبينما يشير العديد من المستشرقين الغربيين الباحثين في الإسلام إلى مفهوم «استبداد الشرق»، يرى هيجل في معتقد التوحيد فكرة مطلقة وتنميطية وضاغطة. ويزعم أن الفرد الذي يفقد صفاته وهويته الذاتية في خضم الوحدة واللانهائية التي يتصف بها إيمانه بالإله ذي الوجود المطلق، لا يمكن له أن يكون حرّاً أو مبدعاً. ويشير هيجل إلى استحالة مقاومة الإسلام وثباته أمام التصور الوجودي المادي التعددي الأوروبي. وقال في محاضراته في عام 1830: «الإسلام، الذي انسحب متراجعاً إلى الأراضي الآسيوية والأفريقية، ولم يعد ينظر له بتسامح إلا في بعض الزوايا الأوروبية بسبب حسده للقوى المسيحية، يزول اليوم وللأبد عن صفحة التاريخ، ليعود للشرق راحته وسكونه.»[432]

ومن مفارقات التاريخ ان الرد على تصورات هيجل حول معنوية ومطلقية وقاهريّة الإسلام وبعده عن الحقيقة أتت على لسان شاعر وفيلسوف ألماني آخر هو «نيتشه». نيتشه الذي أعلن الحرب على الحداثة والمسيحية معاً، وجد بديلهما ونقيضهما في الإسلام. فالإسلام، عند نيتشه، دين يقول «نعم للحياة»! بينما رأى أن طاقة الحياة هذه قد ذهبت وضاعت وسط أبّهة لاهوت وطقوس المسيحية. نيتشه، الذي قدّم الدعم الكامل لجبهة «الحرب مع روما والسلام مع الإسلام»، رأى في الإسلام فرصة مهمة لإعادة اكتشاف وإحياء هذه الطاقة من جديد. وكان اهتمامه بالثقافة الإسلامية يشكّل أيضاً خلفية جيدة للمراجعة الذاتية للحضارة الغربية. وعبّر نيتشه عن رغبته في قضاء بضع سنوات من حياته بين المسلمين في تونس. وكان يقول إن تعرّفه على تونس التي تجمع العديد من أبعاد الاسلام «سيحكم نظرته وحكمه على كل ما هو أوروبي».[433]

نحتاج إلى المزيد من الدراسات الأكثر تفصيلاً حول نيتشه وعلاقته بالإسلام. فهو حين يعبّر عن العقل الباطن لعصره آنذاك داعياً إلى «السلام مع الإسلام»، كان يؤمن بوجود احتمالات وفرص جديدة انطلاقاً من اعتراضاته على الحداثة والعادات الدينية الأوروبية. صاغ نيشته بشغف أدبي وفلسفي مفاهيم مثل «نظرية العود الأبدي» والرغبة في السلطة و«الإنسان الخارق»، فكيف كان شكل المساحة التي أفردها للشرق والإسلام في عالمه الجديد المتخيّل؟ وإلى أي درجة كان يعوّل على الأفكار غير غربية المصدر لتجاوز تجريبية العلم وعقلانية عصر التنوير؟ وكيف لهذا أن يؤثر في سير الحداثة؟ لا بدّ من تناول هذه الأسئلة في دراسات أكثر تفصيلاً وعمقاً. إلا أن الثابت أن أعمال نيتشه الفريدة لا تزال تتمتع بأهمية كبرى من حيث دورها في تاريخ الفكر الغربي من ناحية وعلاقات الغرب بالإسلام من ناحية أخرى.

الإسلام في أمريكا

عندما ننظر خارج حدود أوروبا، نرى أن القارة الأمريكية تشكل جزءاً هاماً أيضاً في تشكيل علاقات الإسلام والغرب. حيث شكلت أمريكا التي عرفت باسم «العالم الجديد» تجربة جديدة لتاريخ الحضارة الأوروبية. وكما أشارت حنة آرنت، كانت «الثورة الأمريكية» تقوم على أسس مغايرة لمثيلاتها الأوروبية، وتمخّضت عنها نتائج مختلفة. حيث تأثرت أمريكا كقارة ومجتمع وحضارة من ثقافة وعلمانية قارة أوروبا وتجربتها الثورية، ولكنها حددت لنفسها مساراً وهدفاً مختلفاً. حيث تعرّضت الكثير من المفاهيم المتجذّرة في عصر التنوير والمتعلقة بالعداء الراديكالي للدين، والعقلانية والفلسفة الوضعية، والتلقي العرقي، إلى مراجعات ومحاولة إصلاح وموازنة، أو تُركت بالمجمل. فكان «التنوير الأمريكي» الذي شكّل ثورة أمريكية سياسية وأرضية فكرية اجتماعية في وجه التحكّم الإنجليزي، يعتمد على جملة من الأفكار، على رأسها الجمهورية، وتساوي الحقوق، والعقد الاجتماعي، والحرية والتسامح الديني. وكانت هذه البيئة تنبئ باحتمال تشكّل سلوك أكثر تسامحاً مع الإسلام والأديان الأخرى في هذا العالم الجديد.[434] كان للفيلسوف الإنجليزي جون لوك تأثير عميق على الثورة الأمريكية الفكرية، وكان يدافع في كتابه «رسالة حول التسامح» الذي نُشر عام 1689 عن تساوي الجميع في الحقوق بغض النظر عن هويتهم الدينية، قائلاً: «إن أردنا الحديث بصدق وشفافية، لا يمكننا حرمان أي شخص، وثنياً كان أو مسلماً أو موسوي، من الحقوق المدنية للكومنولث بسبب انتمائه الديني».[435] تعرض لوك للكثير من الهجوم بسبب فكره هذا، لكنه استمر في الدفاع عن التعددية والتسامح، مشيراً إلى تمتّع المسيحيين في الدولة العثمانية بهذه الحقوق التي يشير إليها في الوقت الذي لا يعترف فيه البعض -باسم المسيحية- بهذه الحقوق للآخرين.[436] وهكذا يعتبر لوك أحد أوائل المفكرين الذين دافعوا عن غير المسيحيين الذين يعيشون في ظل الدولة الإنجليزية، ليمهّد الطريق لتطور مفهوم التسامح مع المسلمين في تاريخ الفكر السياسي الإنجليزي والأمريكي.[437]

وأثرت الفروق الأساسية بين الأفكار الفلسفية المبدئية والتجارب التاريخية في علاقات أمريكا والإسلام. ولكن، بغض النظر عن بعض الاستثناءات، لم يتحقق الانفصال الجذري المتوقع، فقد حملت صورة الإسلام والعرب والأتراك في أمريكا آثار إشكاليات الإرث الأوروبي. فكما كان

الحال في أوروبا، كان يُنظر إلى الإسلام في أمريكا في المحافل الشعبية على أنه منافس وعدوّ للمسيحية وحليف سيء للباباوية وعدو للحضارة وممثل للبربرية. وظهرت بين الأمريكان البيض أحياناً بعض الأصوات القائلة بأفكار «كفرية» مفادها أن المسلمين قد يكونوا أشخاصاً جيدين، وقد يدخلوا الجنة أيضاً. وعبّر بعض الكتاب في العصور الوسطى أمثال أوريجانوس الإسكندري (توفي 254) وتابعه دومينكو المعروف باسم مينوكيو (توفى 1601)، عن احتمال أن يكون أتباع الأديان الأخرى غير المسيحية على الحقيقة المطلقة. ولكن هذه الأفكار كانت تواجَه بالرفض، وتم التعامل معها على أنها آراء هامشية وخطرة، وكان لها تأثير ضئيل جداً في مواجهة الخطاب الديني الحاكم.[438]

كان من المتوقع أن يكون للاجئين إلى أمريكا رغبة في الابتعاد عن القارة الأوروبية القديمة والعجوز وإنشاء عالم جديد أكثر حيادية وموضوعية فيما يخص الإسلام والمسلمين. لأنه على عكس القارة الأوروبية، لم تكن أمريكا تتعرض لأي خطر سياسي أو عسكري من الدولة العثمانية أو أي قوة مسلمة أخرى. ولم يكن هناك مانع من تطوير وجهة نظر أكثر تسامحاً ومعرفة في العالم الجديد، مقابل الأفكار التي أوجدها المنهج الكاثوليكي على مرّ العصور لمعاداة الإسلام والمسلمين. لذا حمل «التنوير الأمريكي» فروقاً هامة عن نظيره الأوروبي في قضايا الفرد والمجتمع والدين والحقوق. فبينما اعتمد الفكر التنويري الأوروبي موقفاً راديكالياً في مناهضته ورفضه للدين (الكنيسة) منشئاً موقفاً علمانياً تاماً، كان توجّه الأمريكيين أصحاب المذهب البروتستانتي قادراً على تقديم آراء أكثر تحرراً. ولكن عندما يكون الحديث عن الإسلام والمجتمعات المسلمة، يبدو أن هذا التنوير لم يمنح الفرصة من حيث توفير المعلومات والفهم الصحيح. وأثناء وضع النظام الأمريكي، وفي إطار مبادئ المساواة والتعددية الدينية، عبّر «الاباء المؤسسون» لأمريكا أمثال توماس جيفرسون وجورج واشنطن وجون أدمز عن ضرورة التعامل مع اليهود والمسلمين بشكل أكثر تسامحاً، وتلقّوا بعض الانتقادات الحادة بسبب أفكارهم هذه.

قدم المسلمون إلى القارة الأمريكية بطريقتين في البداية؛ العبودية والهجرة. ويقدّر أن ثلث العبيد الذين تم استقدامهم من السنغال وغامبيا ونيجيريا في القرن السادس عشر كانوا من المسلمين.[439] وكان من شبه المستحيل أن يمارسوا عاداتهم الدينية بشكل طبيعي تحت ظروف العبودية غير الإنسانية. فحُرم العبيد من الحرية والمواطنة وحق التملك ولم يكن لهم الحق أيضاً في ممارسة أي شعائر دينية غير المسيحية. صعّبت العبادات الدينية «الظاهرة» مثل الصلاة والصوم

والامتناع عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر ممارسة المسلمين الأفريقيين لدينهم. والأدهى من ذلك أن السادة الأمريكان البيض أخذوا كل الاحتياطات المانعة لممارسة وانتشار أي دين مثل الإسلام حتى بين العبيد. ولابد من الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من كل هذه الصعوبات، استمر المسلمون الأفريقيون في كفاحكم لمدة طويلة من أجل الثبات على معتقداتهم وعباداتهم الدينية وإحيائها.[440]

جفرسون والقرآن

بدأ التواصل الرسمي الأول بين الدولة الأمريكية والعالم الإسلامي عام 1801، من خلال التواصل التاريخي بين الرئيس الأمريكي توماس جفرسون وحاكم تونس حمودة. كان هذا بعد أن استولى الأمريكيون على سفينة تونسية، فأراد حاكم تونس حلّ القضية بالسبل الدبلوماسية، وطلب إعادتها، وأرسل سفيره إلى واشنطن عام 1805. وهناك دُعي السفير التونسي سيدي سليمان مليملي لمأدبة الطعام في البيت الأبيض في 6 ديسمبر عام 1805. وكان ذلك في شهر رمضان، فقال مليملي أنه لا يمكنه تناول الطعام قبل غروب الشمس، وبهذا أصبح السفير التونسي أول ضيف على مأدبة الإفطار الرمضاني في البيت الأبيض. وأشار جون كوينسي آدامز الذي حضر الإفطار أيضاً إلى مراعاة السفير التونسي لقواعد الآداب واللياقة وسلوكه المليء بالاحترام.[441] وعلى إثر هذه الزيارة، كتب جفرسون خطاباً موجهاً لحاكم تونس، وأنهى من خلاله الخلاف حول قضية السفينة باتفاقية متبادلة. وبدأت علاقة جفرسون بالإسلام والعالم الإسلامي تتخذ أبعاداً أخرى منذ ذلك اليوم.

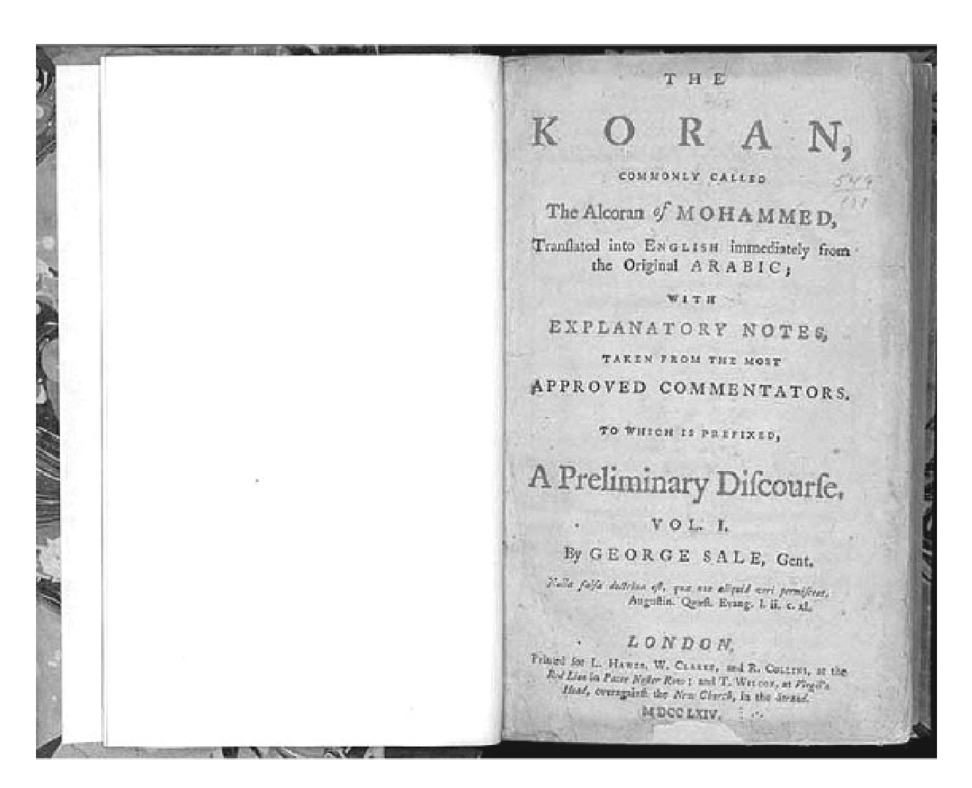
كان اهتمام جفرسون الديني والسياسي بالإسلام سبباً في انتشار بعض الأقاويل حوله. حيث كان جفرسون يؤمن بضرورة بناء أمريكا الممثلة «للعالم الجديد»، على أسس التعددية والجمهورية والمساواة في الحقوق. وكانت استضافته لسفير مسلم في البيت الأبيض وحصوله على نسخة مترجمة من القرآن الكريم وإجراء تعديلات عليها وتجنبه الدخول في مواقف معادية للإسلام، سبباً في اتهامه «بإخفاء إسلامه». وبهذا أصبح جفرسون أول رئيس أمريكي يتهم باعتناق الإسلام في تاريخ أمريكا السياسي. وهو ما يعيد إلى الأذهان ذات الاتهامات الموجهة للرئيس الأمريكي باراك حسين أوباما بعد ما يقارب القرنين ونصف. هذه النظرية الإشكالية تعطينا صورة واضحة عن أبعاد التحدي الذي يواجهه مسلمو أمريكا اليوم، والمحددات التي تحكم التعددية الأمريكية.[442]

وتتعدد الآراء التي حاولت تفسير أسباب اهتمام جفرسون بترجمة «سال» القرآن الكريم. ويشير أرجحها إلى أن جفرسون، طالب الحقوق المجتهد والمحب للكتب، كان يحاول تبني وجهة نظر ناقدة عالمية تجاه التعديلات القانونية في فيرجينيا وأمريكا ككل. وهو ما دعاه إلى الاطلاع على مناهج الحقوق المتنوعة، بما فيها الإسلام. ولم يكن الأمر مقتصراً على جفرسون، فقد كان للعديد «الآباء المؤسسين» لأمريكا مثل جون آدامز، وبنجامين فرانكلين، وألكسندر هاملتون، وجون لاي، وجيمس ماديسون، وجورج واشنطن، معرفة جيدة بتاريخ الإسلام ونظامه الحقوقي، ونظام الإدارة في الدولة العثمانية، وإن كانت هذه المعلومات منقوصة أو مغلوطة في بعض جوانبها. وقد ظهر ذلك بشكل جليّ في المناقشات التي أجروها بشكل مفصل حول النظام القانوني الجديد وشكل الحكم في أمريكا.[443]

وتحظى آراء جفرسون حول تاريخ الإسلام وقوانينه وأصوله بمكانة هامة بين أوساطه الواسعة. وكانت الفكرة الأساسية في كتاباته وملاحظاته في هذا الصدد، هو التأكيد على فكرة التسامح الديني، وتساوي الجميع أمام القانون. جفرسون الذي كان ربوبياً كرد فعل على الجدالات اللاهوتية الثقيلة لتعاليم الكنيسة، يؤكّد على أنه من الخطأ حرمان المسلمين واليهود من حقوقهم الأساسية بسبب معتقداتهم الدينية. ولكنه لا ينأى بنفسه بشكل تام عن آراء فولتير المليئة بالكراهية للإسلام ومحمد ﷺ. حيث بقيت آراء جفرسون تتأرجح بين تعليقات «سال» على القرآن الكريم والعداوة الدينية عند فولتير والتسامح وأفكار التعددية عند لوك. اعتقد جفرسون أن مشروع القانون الذي قدمه يحمل خصائص عالمية ويحتضن الجميع. ولكنه لم يختلف كثيراً عن معاصريه في النظرة إلى العبيد المسلمين الذين تم استقدامهم من أفريقيا كعناصر مادية تشترى وتباع، لا كأفراد أحرار. ويشار إلى أن عدد العبيد الذين امتلكهم عام 1774 يصل إلى 187 عبداً.[444] وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ثلث الأفارقة في أمريكا كانوا مسلمين، فلا شك بأن المسلمين كانوا ايضاً من بين هؤلاء العبيد.

في النهاية دافع جفرسون، كرجل دولة وحقوقي، عن ضرورة الاعتراف بالحقوق الأساسية لجميع الأمم الأخرى من المسلمين واليهود وغيرهم من غير المسيحيين، ضمن مفهوم القانون العالمي، بحسب الامكانيات التي أتاحها عصره. ولكنه احتفظ أيضاً بالتصورات المنفعية والتهميشية للإسلام لدى فولتير وغيره من الكتّاب. ولم تكن فكرة التسامح ببعديها القانوني والسياسي كفيلة بالقضاء على القناعات الخاطئة المنتشرة باتساع والمعادية للإسلام والمسلمين.

لعبت ترجمة القرآن الكريم المعروفة باسم «قرآن جفرسون» دوراً هاماً في تاريخ نشوء أمريكا. هذه النسخة التي اندثرت بين صفحات التاريخ المنسية، ولم يسمع بها سوى القليل من الخبراء، عادت إلى الأنوار مرة أخرى بعد طلب فريد تقدّم به كيث إليسون، أول عضو كونجرس أمريكي مسلم. حيث طلب إليسون خلال مراسم القسم أن يضع يده مؤدياً قسمه على القرآن، وطلب إحضار



THE
KORAN,
COMMONLY CALLED
The Alcoran of MOHAMMED,
Tranflated into ENGLISH immediately from the Original ARABIC;
WITH
EXPLANATORY NOTES,
TAKEN FROM THE MOST
APPROVED COMMENTATORS.
TO WHICH IS PREFIXED,
A Preliminary Difcourfe.
VOL. I.
By GEORGE SALE, Gent.
LONDON,
MDCCLXIV.

نسخة من ترجمة القرآن الكريم التي احتفظ بها توماس جفرسون

نسخة القرآن الكريم التابعة لجفرسون من مكتبة الكونجرس حيث احتفظ بها. وهكذا اكتسبت نسخة القرآن الكريم -التي حصل عليها جفرسون كاتب وثيقة الاستقلال والرئيس الثالث لأمريكا مقابل 16 شلن عام 1765- وظيفة تاريخية من جديد بعد ما يقارب القرنين ونصف.

من «الحاج علي» إلى «هاي جولي»

يمتد تاريخ العلاقات الإسلامية الأمريكية على رقعة واسعة من السياسة إلى الدبلوماسية ومن التجارة إلى التعليم، لتشكل جزءاً هامّاً من تاريخ علاقات الإسلام بالغرب. ومن الأمثلة المثيرة والصادمة على ذلك حكاية الحاج علي التي ذاعت شهرتها وسط الشعب الأمريكي تحت عنوان «هاي جولي». في عام 1850، بدأ الجيش الأمريكي التفكير في إنشاء وحدة مواصلات تتكون من البعير لحل مشكلة النقل إلى صحراء أريزونا والأماكن البعيدة الأخرى. وبعد أخذ الإذن من الكونجرس والنظر في الميزانية المناسبة، تقدّموا بطلب إلى الدولة العثمانية. فوافق السلطان عبد المجيد على الطلب. وأشارت بعض الروايات إلى تقديمه بعيرين كهدية من المقام العثماني. وخرجت سفن من تونس ومصر وتركيا محملة بما يقارب 30 بعيراً، متجهة إلى ميناء تكساس ومنه إلى منطقة أريزونا-كاليفورنيا. وكان المسؤول عن قطيع البعير المتواضع هذا مواطن عثماني من أصول سورية أو أردنية أو لبنانية يدعي الحاج علي (1828- 1902). ترك الحاج علي وظيفته في الجيش العثماني وذهب إلى أريزونا، وأصبح أسطورة في فترة قصيرة. كان الحاج علي قد أتم مهمته بنجاح. ولكن اتُخذ قرار في أعقاب الحرب الأهلية الأمريكية بحلّ وحدة النقل بالبعير، بحجة أنها كانت تُخيف الخيل والحيوانات الأخرى المنتشرة في أمريكا.



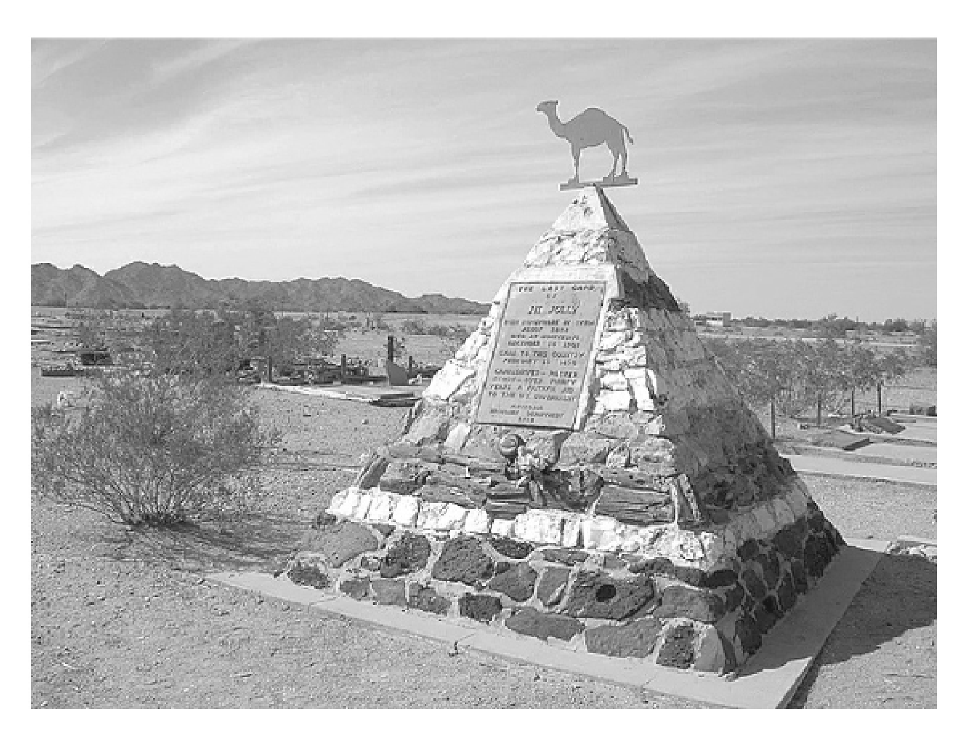
الحاج علي/ هاي جولي

وعلى إثر هذا القرار، تم بيع الجمال في مزاد مفتوح عام 1864. احتفظ الحاج علي ببعض البعير، وحاول الاستمرار في عمله النقلي بين محاجر الفحم عند نهر كولورادو. ومع كساد سوق العمل، اضطر إلى ترك البعير شاردة في صحراء أريزونا بالقرب من جيلا بند. واتخذ أهم قرار مصيري في حياته؛ إذ قرّر البقاء في أمريكا بدلاً من العودة إلى بلده. وتزوج في أريزونا من امرأة مكسيكية الأصل تدعى غيرتروديس سيرنا، وأنجب منها طفلين. واستمر في العمل كعامل في المحاجر. وعند وفاته عام 1902 كان قد أصبح أحد الشخصيات الشهيرة في أريزونا. ولإحياء ذكرى هذا المواطن العثماني الذي يعد أول وآخر راعٍ للبعير في أمريكا، حوّل والي أريزونا بنجامين موبير قبر الحاج علي إلى نصب تذكاري عام 1935. والنصب التذكاري المقام على القبر الموجود في مقابر كورتسايت، على شكل هرم يعلوه تمثال جمل، يعدّ اليوم من بين أكثر الأماكن زيارة في المدينة. ويقام عليه في شهر يناير من كل عام مهرجان «هاي جولي».

وتبرز حكاية الحاج علي كمثال جيد على التقابل والتغيّر والرفض والقبول الثقافي. اسم الحاج علي، المنتشر بشكل طبيعي جداً في الثقافة الإسلامية، تحوّل إلى «هاي جولي»، وهو تعبير مبهج ومثير للضحك في أمريكا القرن التاسع عشر. هذا التحوّل يعطينا لمحة عن الإدراك الثقافي في أمريكا. ولا تزال قصة الحاج علي حاضرة في الأغاني الشعبية الأمريكية وفي الروايات والأفلام، وتعد مثالاً جيداً على التداخل غير المتوقع بين الإسلام والثقافة الأمريكية. ونرى فيها جوانب من القبول والرفض معاً. يتمثل القبول في بقاء الحاج علي في أمريكا، واكتسابه حق المواطنة، وتكوينه عائلة، وحفاظه على هويته الإسلامية، وتنشئة ابنتيه على الإسلام، ووفاته على الإسلام أيضاً. أما الرفض فيتمثل في تحول اسمه إلى «هاي جولي»، بل تشير بعض الروايات إلى أنه لقّب نفسه باسم فيليب تدرو، وادعى انحداره من أصول يونانية، ليدرأ عن نفسه العنصرية العرقية. كما يشار إلى تعرضه إلى تمييز عنصري في فترات معينة من حياته.

كما أن التناقضات المشاعة حول الأصول العرقية والدينية للحاج علي تشير إلى مدى التعددية العرقية والدينية التي اتصف بها العالم العثماني. في الواقع كانت التخمينات تشير إلى أن الحاج علي مسلم سوري أو لبناني أو أردني، من أصول مسيحية يونانية، قبل أن يعتنق الإسلام. وهو ما يشير إلى الغنى والتعدد الديني والثقافي للعالم العثماني الذي ينتمي إليه. كانت هوية بطلنا طبيعية للغاية في بلاده، إلا أنها اكتسبت حلة «الأرابيسك» في الولايات المتحدة. أو بشكل أكثر دقة، يمكن القول بأن قصته تمثل قصة «الأرابيسك الأمريكي» الناتجة من التآلف بين الثقافة العربية-

الإسلامية والأمريكية. تظهر حلّة «الأرابيسك الأمريكي» في العديد من العناصر الثقافية الأخرى، بداية من قصة هاي جولي، إلى شهرزاد، ومن الصحاري إلى الحمراء، ومن لمبة علاء الدين السحرية إلى الحافظ وسعدي الشيرازي، ومن نسخة القرآن لتوماس جفرسون إلى علاقة لو والاس مع السلطان عبد الحميد. كل هذه العناصر تؤكد على كثرة التفاعل بين الثقافتين إلى ما يفوق المتوقع.[445]



النصب التذكاري للحاج علي في أريزونا

تبلورت هوية الأرابيسك هذه، وتشكل للإسلام هوية دينية معينة، مع حصول الأمريكيين ذوي الأصول الافريقية على مكانة معينة في تاريخ أمريكا. لعبت شخصيات مثل درو علي وألكسندر راسل ويب وعلي جاه محمد دوراً هاماً في إحياء ونشر الإسلام مجدداً بين الأمريكيين من أصول أفريقية. فيما نظر المجتمع الأمريكي بشكل عام إلى مسلمي أفريقيا بالكثير من الشك بسبب هويتهم الدينية وكفاحهم ضد العنصرية البيضاء. وكان انضمام أسماء مثل محمد علي ومالكوم اكس إلى حركة (أمة الإسلام) سبباً في تماهي العداوة التقليدية للإسلام مع الميول العنصرية. وهكذا كان المجتمع الأمريكي الذي ربط الإسلام بالعرب والأتراك أمام مفهوم جديد هذه المرّة، يتمثل في «الإسلام الأسود». ونظراً إلى التاريخ الطويل والشاق لحركات الحقوق المدنية المناهضة للعنصرية

والتمييز في أمريكا، لا عجب في سعة انتشار الأحكام المسبقة والمواقف المعادية «للإسلام الأفريقي-الأسود» حتى يومنا هذا.

ونال الأتراك ايضاً نصيبهم من صورة المسلمين المشوهة الموروثة من أوروبا. حيث كانت صورة الاتراك المقدّمة في إحدى الصحف في 13 يناير عام 1827 مليئة بالعنف والظلام؛ حيث تم تصويرهم على أنهم أمة بربرية قاهرة مخرّبة ومعادية للذوق بعيدة عن الحضارة لا تعرف شيئاً عن الأدب والفن والموسيقى.[446] على عكس الأوروبيين، لم يواجه الأمريكيون الأتراك في ميادين الحرب. ولم يدخل الأتراك كمجتمع إلى الولايات المتحدة قبل عام 1950. والأدهى من ذلك أن تركيا التي انضمت إلى حلف الناتو بعد الحرب العالمية الثانية كانت لها علاقات استراتيجية متقدّمة مع الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن، على الرغم من هذه الخلفية، كانت صورة التركي في المخيلة الأمريكية خلال النصف الأول من القرن العشرين سلبية ومليئة بالأحكام السلبية. ومن بين الأسباب الأساسية لهذا، العداء الديني المنقول من الموروث الأوروبي، والقصص التي نقلها المبشرون البروتستانت الأمريكان عن تركيا والدولة العثمانية، بالإضافة إلى دور حركات الاستقلال اليوناني والتمرد الأرمني. حيث اعتبر رجال الدين الأمريكي واللوبيات كل من وقف أمام الدولة العثمانية «كأخ في الدين»، فقدّموا الدعم المباشر وغير المباشر للتمرد اليوناني والبلغاري والأرمني وغيرها من الحركات. ولابد من دراسة المزاعم حول مذابح الأرمن في ضوء هذه الخلفية التاريخية.[447] ومع هذا، ساعد الشكل المتشابك والمعقّد لتاريخ علاقات الإسلام-الغرب الذي نحاول تحليل خطوطه الأساسية في ظهور مفاهيم مختلفة دائماً. حيث شكلت العلاقة بين السفير الأمريكي لو والاس والسلطان عبد الحميد مثالاً مهماً على هذا التاريخ الطويل متعدد الجوانب، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال النص الملحق في نهاية الكتاب. عاش الدبلوماسي الجندي المكتشف لو والاس، مؤلف الرواية الشهيرة بن هور، خمس سنوات في إسطنبول، عاد بعدها إلى أمريكا ليستمر نضاله من أجل إحقاق الحق حول تركيا والسلطان العثماني والأرمن ومسيحي الدولة العثمانية في واقعة تستحق الذكر. ولا بد من أخذ هذه الخلفية التاريخية بعين الحسبان عند تعاطينا مع العلاقات المحيّرة بين أمريكا والإسلام في العصر الحالي. وهو ما سنشير إليه لاحقاً في الفصول القادمة من الكتاب.

عالم الرحالة ما بين الحقيقة والخيال

ربما أجاب الاستشراق في القرن التاسع عشر على جزء من الأسئلة لدى المنزعجين من قلة المعلومات الأكاديمية. لكن الكثيرين في تلك الفترة لم يكتفوا بالمعلومات المقدّمة لهم، وفضلوا الذهاب إلى الدول الإسلامية، ليقوموا بتدوين انطباعاتهم، مقدّمين ميراثاً معرفياً كبيراً ظهر في أعمال أدب الرحلات. هؤلاء الرحّالة، لم يجدوا في قراءة الكتب ما يطفئ ظمأهم واحتياجهم «لمعرفة الشرق»، فآثروا الذهاب إلى العالم الإسلامي، ليكشفوا الستارة عن تاريخ ألف عام مضوا. وكان من بين هؤلاء سفراء من أمثال جيروم موراند ونيكولاس دي نيكولاي وأوجيه جسلين دو بوسبوك، وغيرهم من الكتاب والسياسيين والرحالة نذكر منهم جون ساندرسون والسيد أنطوني شيرلي وجورج سانديز وجان باتست تافرنييه وانطوان جالاند وريتشارد برتون وألكسندر وليام كينج لاك وجورج كورزون وأليوت واربرتون وجيرارد دي نيرفال وفرانسو رينيه دوشاتوبريان وجوساف فلوبيير ولامارتين وبيير لوتي. وكان قيام مثقفي أوروبا بهذه التجربة التي ظهرت لأول مرة في فترة الحملات الصليبية، ولكن في إطار حديث هذه المرة، وتقابلهم بشكل مباشر مع العالم الإسلامي والشرق المسلم، سبباً في انتاج أشكال فهم جديدة تتناسب مع روح العصر.[448] حيث أخذت نقاشات العلمانية والعقلانية والتقدم والتنوير مكان الجدالات الدينية في العصور الوسطى. ولم يعد ينظر إلى المسلمين على أنهم «وثنيون» بالنسبة لأوروبا العصور الوسطى. فالجدالات اللاهوتية التي جعلت من المسلمين «الآخر المختلف دينياً» كانت قد اندثرت وحلّت مكانها أحكام ذات طبيعة إنسانية واجتماعية وسياسية.

حطّم التحول العلماني حالة العداء الديني الموروثة بشكل كبير. لكنه لم يحُل دون ظهور مشكلات أخرى. حيث نظرت الطبقة الحديثة من المثقفين الأوروبيين العلمانيين إلى الشرق والعالم الإسلامي نظرة دونية على أنها حضارة متأخرة. أوروبا التي مرّت بالثورة العلمية، ثم الثورة الفرنسية وأخيراً الثورة الصناعية، أصبحت تنظر إلى العالم نظرة «الحضارة الحاكمة»، ولا ترى فيه سوى مساحة جديدة قابلة للاستعمار مادياً وثقافياً. وأخذت فكرة «مهمة التمدين» مكانها بين المعتقدات الأساسية لدى النخبة الأوروبية المثقفة في القرن التاسع عشر، بدءاً من هيغيل إلى ماركس، إضافة إلى المبشرين الفرنسيين.

لعب الرحالة على مر التاريخ دوراً هاماً في تشكيل المفاهيم والتصورات حول الإسلام والغرب. وكانوا أحياناً يراجعون الأحكام المسبقة التاريخية ويغيرونها؛ وأحياناً أخرى يؤكدون الأساطير التقليدية. قدّم أدب الرحلات ملامح عن العقلية الأوروبية في تلك الفترة، علاوة على

المعلومات التي أوردها عن الدولة العثمانية والإسلام. ومن خلال النظر إلى المواضيع التي اختار الرحالة الحديث عنها، والصور التي نقلوها، والحكايات الحقيقية أو الخيالية التي رووها، ومديحهم وهجائهم، يمكن تصوّر التحولات التي مرت بها المفاهيم الأوروبية المختلطة والمتعددة الجهات عن العالم الإسلامي والشرق اعتباراً من القرن السابع عشر. وبدلاً من البحث عن المعطيات والتحليلات «الشيئية»، يفضّل النظر إلى نقاط التحول والانفتاح والتوسع أو التضييق الذي شهدته العلاقات التاريخية والثقافية.

ومن اللافت أن الرحالة الأوروبيين ركزوا خلال زياراتهم إلى الدول الإسلامية على وصف صفاتها «الدنيوية». فكان من العناصر الأساسية التي لا تخلو منها كتب الرحالة، تفاصيل الحياة اليومية والمحلات والباعة المتجولين والبيوت والحدائق والجوامع والتكيات والموسيقى الصوفية ومجالس الذكر وعادات الأكل والمدارس والموانئ والملابس والأزياء والعناصر الأخرى المتعلقة بالثقافة المادية في إسطنبول والقاهرة وأصفهان والمغرب. ويمكن تفسير هذا الاهتمام بالتفاصيل بالرغبة في إعادة النظر إلى الأحكام المسبقة على المجتمعات المسلمة. حتى أن الرحّالة كانوا يعقدون المقارنات بين ما رأوه خلال زيارتهم هذه المدن، وبين القناعات المنتشرة في أوروبا، مظهرين مدى اختلاف وخطأ الأخيرة. ومن الأمثلة على ذلك، الكاتب الإنجليزي توماس ثورنتون الذي عاش مدة 15 عاماً في تركيا، وألّف عام 1807 كتاباً بعنوان «الوضع الحالي في تركيا»، منتقداً انطباعات الرحالة الأوروبيين عن تركيا ومشيراً إلى أن معظمهم قدّم انطباعات «سطحية» عن عادات وتقاليد وتصرفات الأتراك، مضيفاً: «حتى أنهم كانوا يتعمّدون تفسير الأشياء التي رأوها وعجزوا عن فهمها بشكل خاطئ». وبحسب توماس، فإن انطباعات هؤلاء الرحالة «لا تعتمد على معطيات حقيقية وإنما على قوة خيالهم وأفكارهم المحرّفة».[449]

ومن أشدّ الأمثلة وضوحاً على ذلك، انطباعات المبشّر والواعظ المسيحي سالمون شويجر، الذي أمضى أربعة أعوام في إسطنبول بين عامي 1578- 1581. خرج شويجر الألماني الأوروبي المسيحي من فيينا مروراً ببودابست وبيلجراد وصوفيا وفيليب وأدرنه وصولاً إلى إسطنبول. وأقام في العاصمة العثمانية خلال فترة حكم السلطان مراد الثالث (1574- 1595)، ودوّن انطباعاته عن السياسة والدين والحياة اليومية في الدولة العثمانية. نقل شويجر ما رآه بلغة بسيطة، وصوّر الأتراك على أنهم مجتمع فظّ عديم الإيمان، وتعجّب من حقيقة أن مثلهم استطاع بناء دولة كبيرة مثل الإمبراطورية العثمانية. ويجيب على سؤاله بنفسه قائلاً بأن الأساس في الدولة العثمانية ليس نظام

الحقّ والعدل بل الخوف، وأن الناس يتبعون القوانين ليس لإيمانهم بها بل لخوفهم من المخالفة. وقال ان السلطان العثماني يمتلك قوة وسلطة مطلقة، وأنه قادر على فعل ما يريد بصفته «المستبد» الأكبر القادر على القضاء على كل من يخالفه. ويقول شويجر «في الواقع كلمة تركي تعني المدمّر؛ والأصح أنها تعني «الوحشي والممزّق والقاسي». ولهذا السبب لا يحبون أن نناديهم بالأتراك». شويجر الذي يصرّ على أن العثمانيين عاثوا الفساد في كل مكان وصلته أيديهم، كان يجد من الصعب تفسير قوة العثمانيين وحضارتهم وعظمتهم، فيقول: «لا يمكننا سوى التعجّب من بقاء هذه الدولة الطاغية كل هذه السنوات، وعدم قيام من يمتلكون القوة والنفوذ بهدمها».

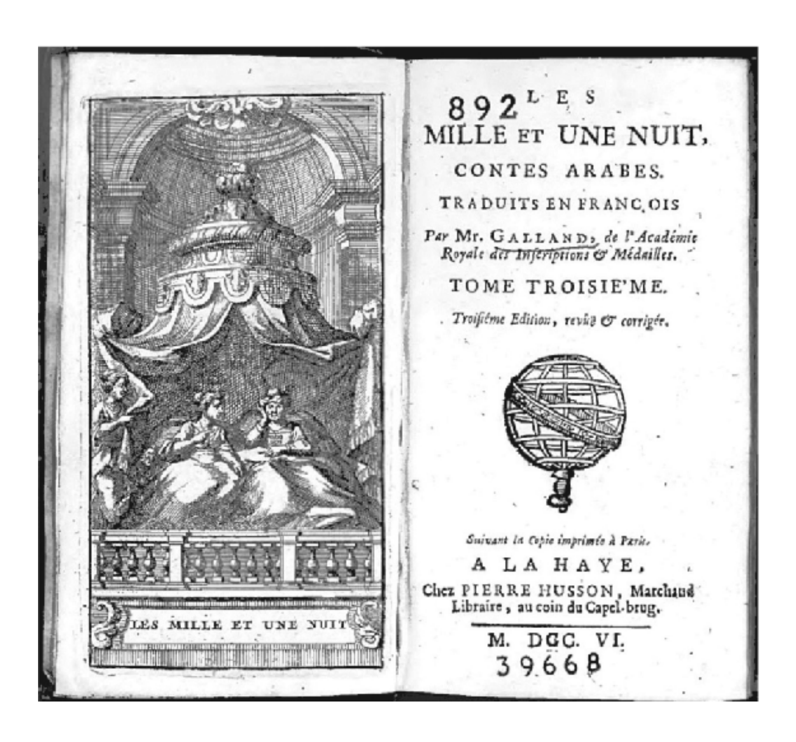
ولكن المسألة الأساسية التي تعامل معها شويجر هي موقف مسيحيي أوروبا من الأتراك. كان شويجر يؤمن، مثل غيره من علماء الدين في العصور الوسطى، بأن الإله أرسل المسلمين والأتراك «كسوط مسلّط» على المسيحيين لعقابهم وإرجاعهم إلى الطريق القويم. فكانت قوة العثمانيين وشدّتهم أشبه بإنذار وتذكير للمسيحيين الذين أماتهم الفتور والكسل، من أجل التوحّد من جديد. ويضيف شويجر: «ونفهم من هذا أن الإله شعر بضرورة إرسال هذه الآفة لعقاب البشر، كي يخيف المسيحيين ويهددهم بها. هذه الآفة لم تأتي لإخافة المسيحيين فحسب، بل هي تعطيهم الفرصة ليبذلوا الجهد ليكونوا أصحاب شرف وفضيلة. فلولا الخوف من هجمات الأتراك، كانت الدول الأوروبية ستشعر بالأمان، ولن تتردد في فعل أي شيء، وستتعارك مع بعضها البعض وتسفك الدماء.»[450] وهو ما يذكرنا بالتحذير الذي أطلقه ثوروتون قائلاً بأن الرحالة الأوروبيين كانوا يحرّفون الأحداث التي يرونها بعد تمريرها بفلاتر معينة.

على صعيد آخر، يظهر المغني والأديب والمترجم وعالم اللغويات الفرنسي أنطونيو جلاند (1646- 1715)، الذي استطاع الجمع بين المعرفة النظرية من خلال قراءاته، والتجربة العملية المباشرة. حيث ترجم جلاند كتاب ألف ليلة وليلة، الذي يعد أحد أشهر أعمال الأدب العربي-الإسلامي، إلى اللغة الفرنسية لأول مرة، ونشره في 12 مجلداً. لعبت هذه الترجمة دوراً كبيراً في إكساب تصور الثقافة الإسلامية أبعاداً جديدة في ذهن القارئ الأوروبي. وتدلل الدراسات التي قدمها جلاند عن الثقافة الإسلامية والتاريخ العثماني على تراكم علمي واسع وقوة في الملاحظة. أمضى جلاند الفترة ما بين عامي 1672-1673 في إسطنبول ودوّن انطباعاته وذكرياته في كتاب بعنوان «الذكريات اليومية في اسطنبول»، وذلك بلغة بسيطة دون إضافة الكثير من التعليقات والآراء الشخصية.[451] يقدّم في الكتاب معلومات في مواضيع مختلفة، منها حديثه عن مراسم تنصيب

السلطان وقدوم السفراء الأجانب إلى إسطنبول ليشهدوا الحدث، والأمثال الشعبية الشائعة والكتب التركية والعربية والفارسية النادرة، وصيام شهر رمضان واحتفال العيد وغيرها من المواضيع. ولأن جالاند قارئ نهم ومهتم بجمع المقتنيات المميزة، حاول أن يكون قياسياً وموضوعياً في تصويره للحياة في اسطنبول. وكان هدفه نقل كل ما يراه بتجرّد، مشيراً إلى أن عظمة وروعة ما رآه يفوق أهمية تجميلاته الأدبية.

تحدي السيدة مونتاغيو

بينما استمر التصوير الخيالي للشرق، ظهر من جهة أخرى نوع آخر من الكتاب الأوروبيين ممن بذلوا الجهد لتصحيح هذه التصورات. اعتمد هؤلاء الكتاب على معلوماتهم ومشاهداتهم المباشرة أثناء زياراتهم للبلاد الإسلامية والمدن العثمانية، وجعلوا منها أساساً لانتقاد المؤلفين الأوروبيين الذين لا يراوحون مقاعد مكاتبهم، وتحدّوا به التصورات المقدمة للقارئ الغربي عن الشرق. ونتج عن ذلك ظهور نخبة ذات أنشطة كتابية نقدية داخل أوروبا، تحاول تطوير الفهم والتعاطف بين الثقافات. وتظهر في هذه الدراسات قوالب الأحكام الموروثة عن الشرق، والملاحظات الأدبية، والأساطير، والانطباعات الحقيقية والمراجعات الحضارية الداخلية، والمقارنات بين الحضارات. ويبدو البحث في صورة الإسلام في العقلية الأوروبية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع



LES MILLE ET UNE NUIT

892 LES
MILLE ET UNE NUIT,
CONTES ARABES.
TRADUITS EN FRANÇOIS
Par Mr. GALLAND, de l'Académie Royale des Inscriptions & Médailles.
TOME TROISIE'ME.
Troisiéme Edition, revûë & corrigée.

Suivant la Copie imprimée à Paris.
A LA HAYE,
Chez PIERRE HUSSON, Marchand Libraire, au coin du Capel-brug.
M. DCC. VI.
39668

الترجمة الفرنسية لرواية ألف ليلة وليلة بقلم أنطوان غالان

عشر سهلاً ممتنعاً. فمن ناحية سهَّل موقف فترة التنوير من المسيحية التقليدية تطوير وجهة نظر أكثر تسامحاً مع الأديان الأخرى، ومن ناحية ثانية، أخذت جميع الأديان بما فيها الاسلام نصيبها من المواقف العلمانية والعقلانية القطعية بشأن الأديان. وزاد على ذلك، أن معظم المثقفين والكتاب والفنّانين الأوروبيين الذين لعبوا دوراً هاماً في حركات التنوير كانوا ينتمون إلى الطبقة الأرستقراطية، أو حصلوا على الدعم منها. ونتيجة لذلك، كانت قدرتهم محدودة على التقرب من ثقافة الشرق التي نظروا إليها على أنها «ثقافة سوقية». ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أعمال بعض الكتّاب المخلصين في جهودهم لتغيير الأحكام المقولبة حول الإسلام والعرب والأتراك والعثمانيين.

وعلى رأس هؤلاء الكتاب، ماري وورتلي مونتاغيو، وهي زوجة إدوارد وورتلي مونتاغيو الذي تم تعيينه كسفير بريطانيا لدى الدولة العثمانية عام 1716. كتبت السيدة مونتاغيو العديد من الخطابات من بلغراد وأدرنه وإسطنبول إلى أصدقائها في إنجلترا بين عامي 1717 و1718. وكانت كتاباتها اللافتة بقوة ملاحظتها عن الثقافة العثمانية والأتراك تتحدّى الأحكام المقولبة، واستطاعت من خلالها تحصيل مكانة هامة في الأوساط الأدبية في لندن خلال القرن الثامن عشر. فتناول أدباء

مثل ألكسندر بوب وإدوارد جيبون وفولتير خطابات مونتاغيو على أسس أدبية. جُمعت رسائل مونتاغيو بعد وفاتها، تحت عنوان «رسائل السفارة التركية»، وذاع صيتها، وصدرت عنها عدة طبعات منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن، وأصبحت مادة بحثية للعديد من الدراسات، وأصبح لها مكانتها في أدب الرحلات النسوي.

أدركت مونتاغيو الامتيازات التي تتمتع بها بصفتها زوجة السفير الإنجليزي في الأراضي العثمانية، وبذلت مجهوداً كبيراً لتوظيف هذه الامتيازات لتحقيق التقارب الثقافي. وبينما كانت انطباعات الرحالة الأوروبيين الرجال أثناء زياراتهم للشرق تتصف بالسطحية والنقص، كانت السيدة مونتاغيو قادرة على النفوذ بعمق إلى المجتمع والثقافة العثمانية. فقد استطاعت الولوج إلى عالم النساء بحرية تامة، وهو المجال الذي لم يكن من الممكن للرحالة الرجال الوصول إليه أبداً، واكتشفت هناك عالماً جديداً. وأشارت إلى أن النساء العثمانيات كنّ يتمتعن بحرية وأمن أكثر من النساء الأوروبيات، على عكس «خرافات عذابات الشرق». وتحدثت بإعجاب عن أصالة ولطف النساء المسلمات. وكانت تغمرها السعادة كلما استطاعت الحديث معهن بلغتهن، بعد أن تعلّمت اللغة التركية بشكل أفضل. واستجابت لطلب بعض أصدقائها في أوروبا بإرسال خطاب غرامي باللغة التركية مرفقاً بترجمته إلى الإنجليزية. كما عبّرت عن تقديرها للحبكات الأدبية في قصائد العشق التركية، وأكدت على اختلافها عن نظيراتها في الأدب الإنجليزي. وأشارت إلى أن اللغة التي يستخدمها الأتراك للتعبير عن العشق والحب والمحبوب تنمّ عن الغنى في عالم المشاعر والعظمة الحضارية. وأشارت إلى أن ملابس النساء التركيات ونظافة منازلهن وحسن ضيافتهن وصدقهن وبعدهن عن المظاهر ورقة عاداتهن وتقاليدهن وأصالتهن تفوق كل كلمات التقدير. وكان من غير الممكن أن يستطيع الرحالة الأوروبيون الرجال نقل أصالة وجمال ولطف هذا العالم.

تبنّت مونتاغيو نظرة إنسانية، مشيرة إلى أن النساء التركيات (والرجال كذلك) لا يختلفون عن الأوروبيين كثيراً. ففي النهاية لابد أن يُعامل الجميع نفس المعاملة القائمة على الإنسانية. واعتبرت أن الاختلافات الدينية والثقافية موجودة؛ إلا أنه يجب أن تكون وسيلة للغنى والاطلاع والتبادل بدل أن تكون سبباً للاحتقار والخصام. مونتاغيو الواعية لسطوة الأحكام المسبقة المنتشرة في أوروبا، حاولت لتأكيد موقفها الإشارة إلى أن بعض جوانب الثقافة والعادات التركية تتفوق على مثيلاتها في أوروبا. فأشارت إلى أن الأتراك ليسوا مهووسين بتزيين منازلهم من الخارج، وهو ما يجعلها تبدو قديمة وأقل من عادية في النظرة الأولى. إلا أن دخولها يكشف عن أجمل نماذج الفن

والأعمال اليدوية والنجارة والعناية والتكامل بين وظيفية الأشياء وجماليتها. وأشارت مونتاغيو من خلال تصويرها عن منازل الأتراك إلى الثقافة الشرقية والإسلامية على نحو عامّ. حيث يصعب على الأوروبيين فهم المجتمع الإسلامي وعمقه الإنساني ما داموا ينظرون إليه من زاوية محدودة وخارجية وسطحية. لابد أن يكونوا مستعدين بإمكانيات ومهارات مختلفة من أجل تحقيق فهم وتقدير ثقافي حقيقي.

وبينما نقضت نظرة مونتاغيو حول «عالم المرأة العثمانية» الكثير من الأحكام المقولبة في أوروبا، تسببت تصويراتها في تعزيز بعض الأفكار الاستشراقية عن دون قصد. إذ دخلت مونتاغيو إلى حمام السيدات وقصّت ما رأته هناك بشكل تفصيلي. كان تصويرها لحمام السيدات بعيداً عن خرافات الأوروبيين حول انحرافات الحرم. وكانت تقصد من المعلومات التي نقلتها إظهار المرأة التركية في كل حالاتها، وعاديّتها وكون حالها يشبه حال جميع النساء في الحياة. هنا تلبّست مونتاغيو بهوية عالم الإنسان، ونجحت بشكل كبير. ولكن على الرغم من نظرة مونتاغيو الراصدة هذه، تحول ما نقلته عن الحمامات التركية إلى مادة دسمة للرسومات الاستشراقية لبعض رسامي أوروبا. كان هذا نتيجة للنظرة «التشييئية» المسيطرة على النخب الأوروبية أكثر من كونه مسؤولية مونتاغيو.

طبقت مونتاغيو نهجها التجريبي في كل مجالات الحياة. حيث أشارت في رسالة لها بتاريخ 1 أبريل عام 1717، إلى لقاح الجدري الذي جربته بنفسها في تركيا وضرورة نقله إلى إنجلترا أيضا. وعبّرت عن عجبها وحزنها من عدم وجود هذه الإمكانيات الطبية عند الأوروبيين. عادت مونتاغيو إلى لندن عام 1718، واجتهدت لتطبيق هذا اللقاح في بلدها، وبذلت جهوداً مكثفة لإقناع الاطباء الإنجليز. وطبّقته على أطفالها. وبعد عدة محاولات ناجحة بدأ الأطباء في تقبل هذا الأسلوب وإن كان على مضض. وإن كان أحد أسباب مقاومتهم لهذا الأسلوب أنه صدر عن امرأة ليس لها علاقة بالقطاع الطبي، فيحتمل أن السبب الآخر يعود لقدوم هذا اللقاح من الدولة العثمانية. وأصرّ بعض الأطباء على رفضهم. وزادت حدة الجدل بعد وفاة بعض المرضى، إلا أن أعداد المرضى المتشافين بفعل العلاج كانت كفيلة بإقناع القطاع الطبي والرأي العام، بصرف النظر عن الحالات المحدودة التي لم يحالفها الحظ. وهكذا نالت السيدة مونتاغيو شرف تعريف انجلترا على علاج الجدري المستخدم بنجاح في الدولة العثمانية.

وأشارت مونتاغيو بكثرة في رسائلها إلى أن المعلومات التي نقلها الرحالة والمؤلفون الأوروبيون عن العثمانيين والأتراك والإسلام خاطئة وناقصة ومتحيّزة. وانتقدت المعتقدات والتطبيقات ضيقة الأفق في أوروبا، وبيّنت في الوقت نفسه مدى طبيعية وبساطة الإسلام. وقالت في غير مرّة أن الإسلام دين أكثر عقلانية وإنسانية. وتحدثت عن عظمة وأصالة جامع السليمانية، وأشارت إلى تفضيلها لمسجد والدة سلطان من بين غيره من أماكن العبادة. وأشارت إلى أن كاتدرائية القديس باول تبدو ذابلة أمام عظمة هذا المسجد الذي أمرت بأنشائه والدة السلطان محمد الرابع، ويحمل اسمها. وأشارت إلى أن تكيات إسطنبول تستحق الزيارة أيضاً كمساجدها. ووصفت الموسيقى والرقص الصوفي بسرد مجرّد، مشيرة إلى أن كلماتها لا ترقى إلى مستوى جمال وأصالة وتأثير هذا الفن الصوفي.

وتحدثت مونتاغيو بإعجاب عن العالمية والتعددية التي تتميز بها الحياة في إسطنبول. وأشارت إلى أن أحياء مثل بيرا تجمع بين المتحدثين باللغات التركية والرومانية والعبرية والأرمنية والعربية والفارسية والروسية والسلافية والأرمونية والألمانية والهولندية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية والمجرية. ولفتت الانتباه إلى أن الحاصلين على تعليم بسيط فيها يستطيعون الحديث بثلاث أو أربع لغات منها بأريحية. مشيرة إلى أن هذا الثراء اللغوي-الثقافي يجب أن يعطي الأوروبيين درساً في التواضع، وهم الذين يظنون أنفسهم مثقفين لأنهم يتكلمون بعض اللغات. في إشارة إلى أن هناك الكثير مما يمكن للأوروبيين تعلّمه من العثمانيين والأتراك والمسلمين، بداية من الطب للفن ومن إدارة الدولة إلى العلاقات الاجتماعية. ووفقاً للسيدة مونتاغيو: «هؤلاء الناس ليسوا أفظاظاً كما تخيلناهم. عظمتهم تختلف عنّا، وربما لديهم جمال أكثر منّا. في رأيي هم يعرفون كيف تعاش الحياة...»[452]

إلا أن حسن النوايا ليس كافياً لهدم الأفكار التي عشعشت في الأذهان لآلاف السنوات. لذا بقيت القوالب التي ألّفها المستشرقون الجالسون خلف مكاتبهم وفي المؤسسات الأكاديمية تظهر في أعمال الرحالة مجدداً على الرغم من الاستثناءات النادرة مثل السيدة مونتاغيو. تكتسب هذه الأحكام خاصية مرئية على هيئة صور مثيرة مثل شوارع الشرق الغامضة، وأحواض السباحة في الحرم، وشهوة الرجال وسعيهم الدؤوب للقوة والسلطة، ودلل وغنج السيدات، وقوة وثروات السلطان والأمراء والولاة غير المحدودة، وأسواق العبيد والجواري وغيرها. حتى أن صور الشرق هذه التي وصلت ذروتها في الرسومات الاستشراقية والطبيعية خلال القرن التاسع عشر لا تزال حية حتى

يومنا هذا في أفلام هوليود. كل هذا يؤيد فكرة «تشريق الشرق» التي أشار إليها إدوارد سعيد؛ فالشرق -بهذه الصورة- يبدو أكثر غموضاً وفظاظة وعنفاً و«غرابة» مما هو عليه. وعليه تم إنشاء الشرق «كمادة للرغبة» بالنسبة للغرب. ولا شك أن هذا الشرق يفتقر إلى العقل والإدراك والوجود الذي يجعله يفهم التطورات الكبيرة التي تحدث في الغرب.

قصة فرنسيين محبين للأتراك: «لامارتين» و«بيير لوتي»

يحتل الفرنسيان ألفونس دو لامارتين وبيير لوتي مكانة خاصة بين الرحالة والدبلوماسيين الأوروبيين. فقد عُرفا بصداقتهما وحبهما للأتراك، وخاضا نضالاً كبيراً في وجه فوبيا الأتراك التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر، وحاولا إنشاء تصور جديد عن الأتراك والعثمانيين. وكان ممن عاصرهما، دوشاتوبريان، الذي قدّم صورة مظلمة وحادّة عن العثمانيين والأتراك. فكانت اسطنبول في وجهة نظره «عاصمة البربر». أما الأتراك فهم «ليسوا شعباً بل قطيعاً يتبع الإمام، وتخنقه قوات الإنكشارية».[453] وكانت صورة الدولة العثمانية تمثل محاولة للتأكيد على التفوق السياسي الأوروبي، من خلال تجسيدها لأشدّ الامثلة على الاستبداد الشرقي المتخيّل.

وبينما تفوح من تصويرات دوشاتوبريان عن الأتراك والعثمانيين رائحة الهوية الصليبية، نرى على النقيض مثال الشاعر والكاتب والدبلوماسي والسياسي لا مارتين الذي لقبه نبلاء لبنان «بالأمير الفرنجي». يعتبر لا مارتين أحد الأسماء الرائدة في الأدب الفرنسي الرومانسي وقد ساهم في فتح أبواب جديدة في الشعر الفرنسي الحديث من خلال أشعاره التي جمعها في كتاب بعوان «تأملات شعرية»، كان على رأسها شعر «البحيرة». زار لا مارتين لبنان وسوريا وفلسطين وإسطنبول خلال عامي 1832- 1833، وجمع انطباعاته وملاحظاته عنها في كتاب بعنوان «مسافر في الشرق». وكان هذا العمل لافتاً للأنظار بفضل الملاحظات الإيجابية التي احتواها حول الثقافة الشرقية، وكان أول دراساته الهامة التي أكسبته لقب صديق الأتراك. انخرط لامارتين في العمل السياسي بين عامي 1833و 1851، وأرسل خطاباً في 24 أبريل 1849 إلى السلطان عبد المجيد والصدر الأعظم رشيد باشا طالباً تخصيص قطعة أرض له بالقرب من إسطنبول بهدف الزراعة بتقنيات حديثة. فتمت الموافقة على إعطاءه قطعة أرض بالقرب من منطقة أيدن. وعبّر لا مارتين في حضرة السلطان عام 1850 عن امتنانه الشديد للاستجابة لهذا الطلب. غير أنه لم يستطع

تحقيق مشروع الزراعة الذي كان يحلم به. حيث عانى لامارتين في آخر سنين عمره من ضائقة مادية، وتوفي في باريس عام 1869. فلم يكتمل مشروعه الزراعي. إلا أنه نشر كتاباً مكوناً من ثمانية مجلدات بعنوان «تاريخ تركيا»، خلال عامي 1854- 1855، عبّر فيه عن الألفة التي شعر بها تجاه الأتراك.[454]

يرى لامارتين الأتراك على أنهم «الشعب الوحيد المسامح»، ويرفض النظرية الغربية حول استبداد الشرق. ويشير إلى تفوق الأتراك على الأوروبيين في بعض القضايا. كما وصف السلطان عبد المجيد بعد لقاءه في 6 يوليو عام 1850 بأنه «أصيل، عزيز، جادّ، ذو وعي... ويهتم بكسب ودّ الآخرين أكثر من اهتمامه بتنفيذ رغباته الخاصة». دعا السلطان لامارتين ليرافقه خلال تفتيشه على الطلبة في المدارس العسكرية، وهو ما أثار حماسة الكاتب الفرنسي. فكتب بفخر عن إتقان الطلبة الأتراك للغة الفرنسية، إذ قال: «لا يمكن إطلاق كلمة بربر بعد اليوم على شعب وصل شبابه إلى هذا المستوى من العلم والعالمية المماثلة لأوروبا». ولكن جملة المديح هذه تخفي شعوراً خفياً بالتفوق. فمعايير المدنية عند لامارتين هي مشابهة الأوروبيين. فالأمم التي تتعلم الفرنسية وأصول الحداثة لا يجب أن تعتبر من البربر![455]

وفي النهاية، لا يمكننا الجزم بمدى الدور الذي لعبته جهود لامارتين في تحييد التصورات المعادية للأتراك من خلال أسلوبه المعتمد على المركزية الأوروبية. لكن الأكيد أنه بذل مجهوداً صادقاً. جهد مماثل لهذا بُذل من قبل الروائي والكاتب المسرحي الشهير بيير لوتي (1850-1923). الاسم الأصلي للوتي هو لويس ماري جوليان فو. وقد عمل كجندي بحرية في الأسطول الفرنسي، وقدِم إلى أزمير عام 1870 وبدأ بتطوير علاقة مقربة مع تركيا والأتراك. واختير لعضوية الأكاديمية الفرنسية عام 1891 بفضل نجاحاته الأدبية، وحصل على وسام الفخر عام 1921. انتقد بيير لوتي بشدة سياسات أوروبا الإمبريالية فيما يتعلق بحروب البلقان والحرب العالمية الأولى والمسألة الأرمنية ومعاهدة سيفر وحرب الاستقلال ووقف في صف تركيا. وقد اكسبته مواقفه السياسية هذه بصفته شخصية أدبية فرنسية شهيرة العديد من الأصدقاء داخل تركيا والكثير من الأعداء في أوروبا. وكان يُستقبل بالكثير من الاهتمام والمحبة في كل زيارة يقوم بها إلى تركيا، والتقى بالسلطان عبد الحميد. وعُرف عنه تعلّقه بمشاهدة الخليج الذهبي وإسطنبول من قمم منطقة أيوب، وكثرة زياراته إلى سراي بورنو وبيكوز. واليوم، تعتبر قمة بيير لوتي التي تحمل اسمه من

الأماكن الهامة التي يزورها الأتراك والسياح الأجانب على حد سواء لمشاهدة المدينة على طريقته.[456]

كان بيير لوتي ناشطاً إنسانياً ينظر للحداثة العلمانية في أوروبا بعين ناقدة، معبراً عن انزعاجه من افساد السحر الذي رأى أكبر تجسيد له في الشرق. وكان يعارض اشكال النهضة المادية الأوروبية وسياسات أوروبا الإمبريالية ضد الدولة العثمانية. لذا كان ينتقد ايضاً تقليد الاتراك لأوروبا باسم التمدّن. وكان يخشى من أن أساليب الحياة والمفاهيم الجمالية ونسيج المدن في أوروبا قد تفسد إسطنبول التي أحبها ويجعلها تبدو قبيحة. وكان شديد الحساسية من هذا الأمر، حتى أنه عندما وقف في حضرة السلطان محمد الخامس في خريف عام 1910، لم يكد يصدّق أنه في حضرة حفيد السلطان سليمان القانوني، وأضاف قائلاً: «لولا الطربوش على رأسه، سيظن من يرى السلطان في بدلته الرمادية أنه أحد البرجوازيين الفرنسيين».[457] عارض لوتي محاولات الطبقات الراقية - في إسطنبول تحديداً- تقليد الحداثة وآداب السلوك الأوروبي. وكأنه يقول للأتراك «ستفقدون قيمتكم وخصوصيتكم بسبب تقليدكم لنا وستصبحون عاديين». وسجّل انطباعات مماثلة عند زيارته لأصفهان أيضا.[458] وكان فلوبير أيضا ممن وافقوا بيير لوتي الرأي إذ قال: «هذا هو الوقت الأمثل لزيارة الشرق؛ فهو على وشك الزوال، إنه يتمدّن» معبراً عن قلقه من ضياع الشرق.[459]

في تلك الفترة لم تكن أعين المثقفين الأتراك الساعين نحو التغرّب والتمدّن تبصر شيئاً سوى أوروبا. ويتوقع أنهم لم يأخذوا أفكار لوتي على محمل الجد معتبرين أنها تعبّر عن رغباته وتفضيلاته الشخصية بحسّ نوستالجي رومنسي. بينما استمر لوتي بالوقوف إلى جانب الأتراك أمام السياسات الأوروبية الإمبريالية الظالمة. فعارض بشدة احتلال الإيطاليين لطرابلس الغرب عام 1911، وكتب في هذا الموضوع. وانتقد سلبية الدول الأوروبية القوية أمام هذه الحادثة وما تبعها من حروب البلقان، إذ قال: «تشاهد أوروبا الأمر بهدوء كما تفعل في كل مذبحة! كم أن هذه الكلمات كبيرة وفارغة ومضحكة: تقدّم، سلام، مؤتمر، تحكيم!». وقال لوتي في مقاله في جريدة لو فيغارو في عددها بتاريخ 3 يناير 1912: «أنا احتجّ على الجميع وليس فقط على الإيطاليين، أحتج على كل شعوب أوروبا التي تدّعي المسيحية... تنظر أوروبا التي تدّعي المسيحية إلى مسلمي الدول كلها على أنهم حيوانات صيد سُمح لها باصطيادهم». كان لوتي واثقاً من خداع وانحياز السياسات الأوروبية ضد العثمانيين والأتراك، وعبّر عن ذلك بملء فيه. كما ألقى اللوم على الكتاب

والصحفيين الأوروبيين الذين يواصلون إصدار الأحكام القطعية على الدولة العثمانية والأتراك، على الرغم من عدم زيارتهم لتركيا ولو لمرة واحدة في حياتهم، مستمرين في ترديد الأحكام القديمة بشكل ينم عن الجهل. ولم تقتصر ملاحظاته وانتقاداته على الجانب السياسي فقط. فقد رأى أن المشكلة أعمق من ذلك بكثير، إذ قال «قبل كل شيء هم ليسوا مسيحيين، هم أتراك مساكين! وهذا هو أكبر عيوبهم من وجهة نظر أوروبا... (أوروبا) ستجعلهم يبدون مخطئين في كل مرة وستجعلهم يدفعون الثمن دائماً...». أعدّت هذه العداوة والأحكام المسبقة أرضية لسياسات أوروبا الهادفة إلى تقسيم الدولة العثمانية، وتم استخدامها كوسيلة فعّالة. فيما انتقد لوتي هذه السياسة الإمبريالية في كل فرصة. ولم يقتصر خطابه على الأوروبيين فقط، بل خاطب الأتراك مذكّراً إياهم بالقول: «... لن تقبل تركيا هذه المعاملة... تركيا بلد محارب يُهاب. ستدافع عن نفسها حتى آخر قطرة دماء من جيشها العزيز البطل...»[460]

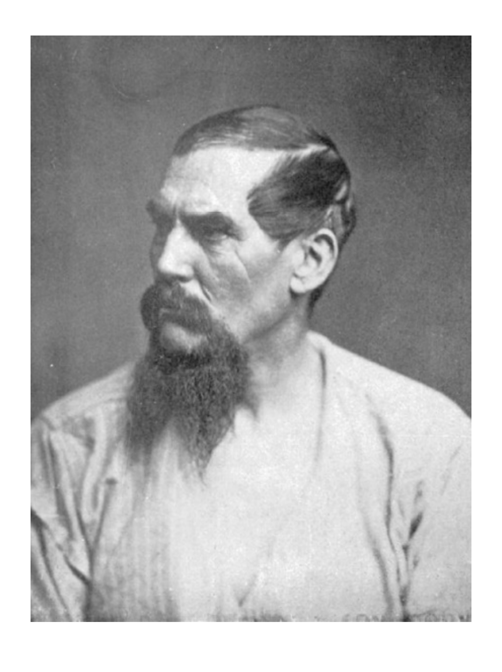
مواطن إنجليزي في مكة والمدينة

كان السير ريتشارد برتون (1821- 1890) أحد الرحالة الذين حاولوا رؤية العالم الإسلامي عن قرب والتحدث عنه مثل لا مارتين ولوتي. كان برتون كاتباً ومترجماً ودبلوماسياً وعسكرياً ورحالة ومستكشفاً وعالم خرائط. وقام بترجمة حكايات ألف ليلة وليلة إلى الانجليزية ونشرها في ستة عشر مجلداً. عمل موظفاً في الهند؛ واكتشف بحيرتي تنجانيقا وفيكتوريا في وسط أفريقيا. ومنحته الملكة فيكتوريا صفة الفروسية ولقب «السير» عام 1886. ويروى أنه كان يتحدث ما يقارب الثلاثين لغة، وإلى جانب قيامه بالسياحة وتوليه المهمات الرسمية، كانت له حياة كتابية مبدعة. طوّر في أعماله المفاهيم التي تنتقد الاستعلاء العرقي الإنجليزي. ووقف في وجه السياسات الاستعمارية البريطانية أحياناً. وقام برحلات لأماكن مختلفة حول العالم.

وأشهر هذه الرحلات وأهمها في إطار بحثنا تلك الزيارة التي قام بها إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة عام 1853. نال برتون فرصة التعرف على معتقدات وعبادات المسلمين خلال السبع سنوات التي قضاها في الهند. وتوجه بعدها إلى مكة والمدينة بإذن من شركة الهند الشرقية الإنجليزية وبدعم من جمعية جغرافيا المملكة. ولأنه لا يمكن لغير المسلمين دخول الأراضي المقدسة، كان عليه القيام ببعض التجهيزات لإدراكه أنه لا يمكنه الدخول سوى في زيّ المسلمين

وبهدف الحج أو العمرة فقط. وهكذا تنكّر برتون في زي «درويش» كي لا تكشفه ملامحه وأعجمية لسانه. وكان يعرّف بنفسه على أنه أعجمي في البداية، ثم كمواطن أفغاني بناء على توصية من أحد أصدقاءه المصريين. كما تظاهر بأنه طبيب لكي يستطيع الولوج والتغلغل أكثر بين الناس. إلا أن براعته في مهنة الطب جعلت السكان المحليين يتوافدون عليه لسؤاله عن مختلف الأمراض. يقول برتون أن اهتمامه منذ شبابه بالطب والنباتات والاعتقادات الطبية الباطلة أهّله ليقوم بهذه المهمة على أكمل وجه ومن دون أن يثير الشكوك من حوله أو يتسبب بالأذى لأحد.[461]

وحفظ برتون أركان الإسلام الأساسية قبل أن يسافر، وكان يقرأ القرآن، ويعوّد نفسه على حركات الركوع والسجود. وعندما قدم من لندن إلى الإسكندرية، تعلّم آداب الطرق الإسلامية بمساعدة أحد الشيوخ. حتى أن الشيخ أطلق عليه اسم «بسم الله شاه». زار برتون المدينة ثم انتقل منها إلى مكة. وعبّر عن فخره بكونه الأوروبي الوحيد الذي استطاع زيارة مكة والكعبة، على حد تعبيره. وكانت له انطباعات متعددة طوال رحلته عن المعمار الإسلامي وحياة



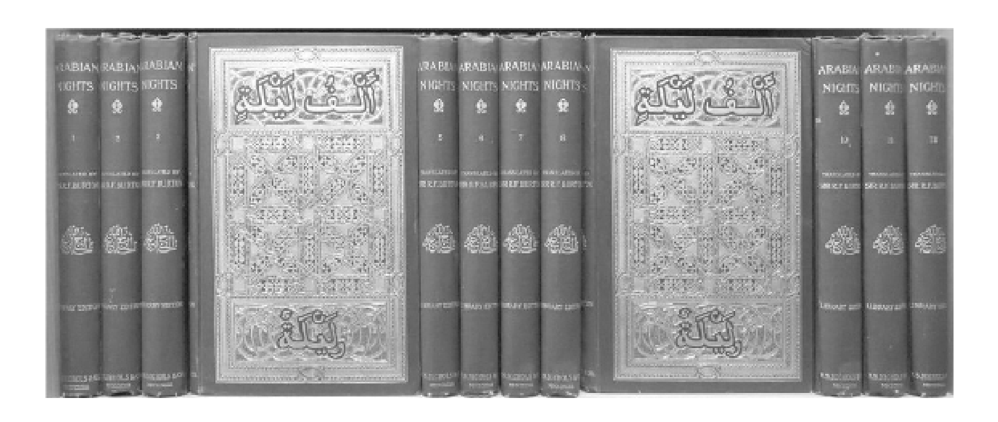
السير ريتشارد فرانسيس برتون

المدن والصحراء والمقاهي وأماكن العبادة والفرائض الدينية والأمم المختلفة. وقدّم في الكتاب معلومات واسعة عن شبه الجزيرة العربية وعن ثقافة العرب والإسلام. كما اقتبس من أعمال

الكتّاب الأوروبيين والمستشرقين في تلك الفترة؛ وصحّح بعض أخطائهم، ولم يتجنب الخوض في الجدالات العلمية والسياسية.

وضّح برتون في مقدمة كتابه الأسباب التي دفعته لخوض هذه التجربة، وكان على رأسها رغبته في رؤية مكة والمدينة التي تتفوق على كل اعتبار ويضعها المسلمون في مكانة خاصة، بشكل يثير الفضول والاهتمام عند الأجانب. برتون الذي يتحرك دوماً برغبة في اكتشاف الجديد والمثير حقق نجاحاً كبيراً من خلال تمكنه من الاطلاع على هذه الأماكن المقدسة التي لم تطأها قدما أي أوروبي آخر حتى ذلك الحين. وعلاوة على ذلك، كان برتون الذي «سئم من دعوات التقدم والحضارة» حاله حال لوتي، يرغب في رؤية ومعايشة «الحياة المعنوية الداخلية للمسلمين في بلد حقيقي مسلم» بدلاً من الاكتفاء بما يتناقله الآخرون من هنا وهناك.[462] غير أن هناك أهدافاً أخرى لبرتون، كان من بينها دراسة امكانية بدء تجارة خيول بين الأراضي العربية والهند، والبحث عن وجود بحيرات أو أنهار في شبه الجزيرة العربية، والبحث في المزيد من المعلومات حول الأصول العرقية للعرب. هذه الأسباب التي تبدو متنوعة ومشتتة تظهر في الواقع شيئاً من الترابط بين شخصية برتون الرحالة الباحث والمستكشف وبين شخصية برتون المنتسب للنظام الإنجليزي الاستعماري.

عندما أنهى برتون رحلته أطلق على نفسه لقب «الحاج». وكان واثقاً من أحقيته بهذه التسمية إلى درجة توقيعه على كتابه باسم «ريتشارد ف. برتون، الحاج عبد الواحد».[463] وكان لكتابه هذا صدى كبير في انجلترا، حيث أثار جدالاً حاداً حول أخلاقية العمل الذي قام به. حيث رأى بعض الكتّاب أن تظاهر برتون بالإسلام ينضوي على عدم احترام لهم وللإسلام. ردّ برتون على هذه الانتقادات بالتساؤل عن سبب كره المسيحيين للحج إلى هذه الدرجة، معتبراً أنه لا داعي للاستخفاف بالأمر. فالمسلمون أيضاً يؤمنون برسالة ابراهيم كما يؤمن به المسيحيون ويحترمونه. مشيراً إلى أن الأشخاص الصادقين مع أنفسهم لا ينكرون أن تعاليم الإسلام أقرب لرسالة عيسى (عليه السلام) من العديد من المذاهب المسيحية. وأضاف أنه بالنظر إلى الوضع الراهن فإن «المسلمين أكثر تسامحاً وثقافة وحباً للخير من الأشخاص الذين يعدّون أنفسهم مسيحيين».[464]



ترجمة السير ريتشارد فرانسيس برتون لحكايات ألف ليلة وليلة إلى اللغة الانجليزية

لورنس العرب

يمكن النظر إلى ريتشارد برتون على أنه مثقف انجليزي حاول النجاة من آثار الاستعمار في عصره. وعلى الرغم من الجدل الدائر حول مدى قوة موقفه ضد الاستعمار الأوروبي، إلا أنه اتخذ موقفاً مميزاً إذا ما قورن بالأوروبيين المعاصرين له. أما لورنس العرب، المشترك معه في نفس الهوية الوطنية، فقد أصبح رمزاً من رموز سياسات الاستعمار التي طبّقتها الإمبراطورية البريطانية في العالم الإسلامي. توجّه توماس إدوارد لورانس (1888- 1935)، الجندي والدبلوماسي والكاتب والعميل الإنجليزي إلى منطقة الحجاز بهدف تحريض العشائر العربية على الثورة ضد الدولة العثمانية. وأصبح يعتبر، بفضل شخصيته المثيرة ومعلوماته الوفيرة عن الإسلام والعرب وموقفه المقرّب من الثقافة البدوية، أهم مختصّ بالعقلية العربية - أو على الأقل استطاع تعريف نفسه بهذا الشكل في لندن والعواصم العربية. وعندما نشر لورانس كتابه «أعمدة الحكمة السبعة» عام 1926، شعر العديد من الأوروبيون أنهم وجدوا أخيراً كتاباً يأخذ بيدهم للنفوذ إلى العالم العربي. ولكن ليس من الممكن حتى الآن الجزم في مدى حقيقة ومصداقية ما نقله لورانس، أو أن ما اختلقه كان وحي الخيال. ولكن لا يمكن لأحد إنكار الدور الذي لعبته قوة مخيلة لورانس ومهاراته السياسية والأدبية في رسم خارطة جديدة للشرق الأوسط والعالم العربي.

كان لورانس مدركاً للأهمية التاريخية التي يلعبها في اشعال فتيل «الثورة العربية». حيث عبّر عن مشاعره في خطاب كتبه لوالدته في 10 أكتوبر 1916، أي بعد فترة قصيرة من قيام الشريف حسين بالثورة. إذ قال:

«أتمنى أن يكون تلغراف رويترز حول تمرّد مكة قد لفت انتباهك. لقد استغرق مننا هذا الأمر سنة ونصف حتى نصل هذه اللحظة، لكن كل شيء يبدو الآن على ما يرام. كم هو جميل الإسهام في إنشاء أمة جديدة. أكره الأتراك إلى الدرجة التي تجعلني أنتشي عندما أشاهد أمتهم تتمرد ضدهم. أتمنى أن تتوسع هذه الحركة، ويبدو أنها سوف تفعل. أتمنى أن تتفهمي سبب عدم تمكني من الكتابة لك أكثر حول عملي، هي أشياء من هذا القبيل. إذا نجح هذا التمرّد، سيكون أهم حادثة في الشرق الأدنى منذ عام 1550».[465]

لم يقتصر دور لورانس على الجاسوسية، بل حارب أيضاً ضد الجنود العثمانيين في عدة جبهات في سبيل إنجاح هذا التمرد وتدمير الدولة العثمانية.

وإلى جانب الأنشطة العسكرية والجاسوسية السياسية التي قام بها، كان للصورة التي نقلها لورنس عن العرب والإسلام أهمية نوعية. فقد عبّر لورانس عن كرهه للأتراك بصراحة (الأحداث والخيالات العقلية والجنسية التي ادعى لورانس انه عاشها وتسببت بهذا الكره على المستوى الشخصي هي موضوع آخر يستحق البحث)، وشعر أنه أكثر قرباً للعرب. وعبّر عن إعجابه الشديد بثقافة البداوة عند العرب، وكان يعتقد أنه لا معنى للإسلام في ظل ثقافة مدنية عالية. حيث رأى في البداوة وحياة الصحراء التي يعتقد أنها شكلت الأرضية للثقافة العربية-الإسلامية، قيمة حقيقية وأصيلة صافية تتخطى الزمن. وكان هدفه هو فهم هذه الثقافة وشرحها ووضعها تحت وصاية الإمبراطورية البريطانية. يقول لورانس «تم إرسالي كأجنبي بين العرب» ويضيف «...من المحال أن أفكر مثلهم أو أتبنى معتقداتهم. ولكن مهمتي ضمان تقدّمهم وجعل كل تحركاتهم تصبّ في صالح إنجلترا. حتى وإن لم أقلّد شخصيتهم، فعلى الأقل يمكنني أن أخفي شخصيتي لأتجول بينهم بشكل خفي وسلس لا يثير النزاع أو الخلاف أو الانتقاد.»[466]

واستطاع لورانس تحقيق هدفه هذا في فترة قصيرة. حيث كان يرتدي ملابس نبلاء العرب؛ ويتحدث العربية وإن كان أقل فصاحة من ريتشارد برتون. وجعل رؤساء العشائر العربية وعلى رأسهم الشريف حسين يتقبّلون وجوده. وقدّم خدماته للملكة الإنجليزية بصدق تام بصفته مواطناً انجليزياً ولكن بلباس عربي. وكان هدفه الأساسي من التظاهر «باللطف الثقافي» هو تنفيذ مهمته السياسية وتحريض العرب للتمرد ضد الدولة العثمانية. وقد نجح لورانس في هذا، إذ حقّق نجاحات هامة لجعل منطقة الحجاز قطعة من الإمبراطورية الإنجليزية. وحاول ربط العالم العربي بالمملكة

الإنجليزية في وجه الدولة العثمانية وفرنسا على حدّ سواء. أما حلم «الاتحاد العربي» فلم يكن سوى وسيلة لتحقيق هذه الخطة. وهو ما اعترف به في آخر حياته، إذ قال: «اتحاد العرب في هذا القرن أو القرن القادم هي فكرة لا يمكن أن تخطر إلا ببال رجل مجنون. هي تشبه فكرة اتحاد جميع الأمم التي تتحدث الإنجليزية.»[467]

اضطر لورانس للمبالغة في وصف العالم العربي بالفوضى والغرابة وغير العقلانية، من أجل إضفاء المشروعية على خططه الإمبريالية وتسهيلها، معتبراً أن العقلية الاستعمارية هي وحدها القادرة على تنظيم عالم كهذا. لهذا السبب كان لابد من هدم الدولة العثمانية وتحقيق الثورة العربية كضرورة تاريخية. تماماً مثلما أنشأ نابليون صورة خيالية عن مصر كي يشرّع احتلاله لها، كان على لورانس إعادة صياغة وتشكيل صورة العشائر العربية وحياة البداوة وأفكار الحرية والاستقلال. ولا يزال لورانس يُذكر كرمز للعقل الاستعماري حتى بعد مرور قرن من الزمان، وهو ما يؤكد استمرار هذه الحكاية بصورة أو بأخرى.

عالم بيرا بالاس الحديث والخطير

لعبت أماكن إقامة الرحالة والأكاديميين والأدباء والدبلوماسيين والعملاء والتجار الغربيين دوراً لا يقل أهمية عن الأماكن التي زاروها في تشكيل مفاهيمهم وتصوراتهم الخاصة. حيث شكلت المدن مثل الأندلس وأصفهان، والمقامات الحكومية مثل الباب العالي وقصر توب كابي، والأماكن الدينية مثل آيا صوفيا، والأحياء مثل غلاطة والفاتح، وما تحتويه من قيم تاريخية وما تستدعيه من مشاعر جزءاً هاماً من عملية تشكيل الطبوغرافيا المادية والذهنية لعلاقات الإسلام-الغرب. وكان لـ «بيرا بالاس» مكانة نوعية من بين هذه الأماكن. حيث شكّل تاريخ هذا الفندق قطعة من تاريخ إسطنبول الحديث فضلاً عن التاريخ الأوروبي.

صمم المعماري الفرنسي ألكسندر فالاري فندق بيرا بالاس عام 1892 خلال اقامته في إسطنبول ليتم افتتاحه عام 1895. في البداية كان الفندق مصمّماً لاستقبال مسافري قطار الشرق السريع، وخلال فترة وجيزة حصد لقب «أوروبا الصغيرة» في إسطنبول. كانت منطقة بيرا محل اهتمام وفضول ساكني إسطنبول والزوار الأجانب على سواء، بفضل أجوائها المتحررة العالمية و«الآثمة» بعض الشيء. وكان فندق بيرا بالاس أحد الأماكن المركزية لهذه الأجواء. وكان الفندق

يتميز بتمتعه بالمعايير الأوروبية، حيث توجد فيه المياه الساخنة، والكهرباء والمصعد الكهربائية، التي يندر وجودها خارج القصور.

ومَن لم يمرّ على فندق بيرا بالاس؟ هذا الفندق التاريخي كان محطة للعديد من كبار الأسماء الأولى في السينما الأوروبية، ومنها الممثلة الفرنسية سارة برنارد، والراقصة والجاسوسة ماتا هاري التي كانت أيقونة للكثير من الخيالات موضوعاً لحكايات ونظريات سرية لا حصر لها انتهت بحكم الفرنسيين عليها بالإعدام، وليون تروتسكي الذي نفاه ستالين خارج البلاد عام 1929، وأجاثا كريستي التي كتبت روايتها «جريمة في قطار الشرق السريع» من غرفتها رقم 411 في هذا الفندق، والصحفي والأديب الأمريكي إرنست هيمنغوي، ومخرج أفلام الرعب التي لا تُنسى ألفريد هتشكوك؛ بالاضافة إلى الفرنسي بيير لوتي، نينيت دي فالوا، ميكيس ثيودوراكيس. هذه الأسماء هي غيض من فيض من أسماء الضيوف الذين مرّوا على فندق بيرا بالاس. وكجزء من هذا الميراث كان بيرا بالاس موضوعاً لعدة أعمال تاريخية وأدبية، ولم يفقد جاذبيته وبريقه باعتباره نقطة تلاقي الشرق والغرب. حتى أن هاري بطل رواية «ثلوج كلمنجارو» لإرنست هيمنغوي قد تم تصوير إقامته في بيرا بالاس. وكذلك كانت الشخصية الرئيسية في رواية «رحلات مع خالتي» لغراهام غرين عام 1969 من ضيوف بيرا بالاس.

أصبح بيرا بالاس عنصر جذب لرجال الدولة أيضاً. حيث أقام فيه على فترات متفرقة كل من امبراطور النمسا والمجر فرانتز يوزف، والملك إدوارد الثامن، والملكة اليزابيث الثانية، وملك إيران رضا بهلوي، ورئيس دولة يوغسلافيا جوزيف تيتو. وتردّد أتاتورك أيضاً على الفندق خاصة بعد عام 1917، واستخدم الغرفة 101 كمكتب له من حين لآخر لاستقبال الضيوف. وما زالت هذه الغرفة محفوظة حتى اليوم كمتحف تُعرض فيها الأغراض الشخصية لأتاتورك.

يعتبر عالم بيرا بالاس الحديث جزءاً من التاريخ المتناقض للحداثة التركية بشكل يعبّر عن مظاهرها الشكلية وخطواتها المتعجّلة. حيث يقف التاريخ الطويل والصعب بين الأوروبيين والأتراك وجهاً لوجه في هذا الفندق. إلا أن العلاقات الجديدة التي ظهرت بين الطرفين على شكل تداخلات أحياناً، أو صراعات، أو تصالحات، أو مشاعر تقليد وإعجاب في أحيان أخرى تفوق وتتعدى جدران هذا الفندق. حيث أثار رجال الدولة والتجار والعملاء والمنفيون والكتاب والفنانون القادمون من «العالم الجديد» إعجاب وانجذاب العديد من النخب التركية المثقفة التي رأت في تقليد

الأوروبيين طوق النجاة الوحيد، بينما أثارت هذه النظرة العديد من الشكوك والمخاوف لدى آخرين. وبقي أبناء الدولة المسماة «رجل أوروبا المريض» والمتعرضة للاحتلال والتمزيق والآراء الاستشراقية والرغبات الأوروبية، يتمرجحون بين الخوف والأمل، والحب والكراهية، والرغبة في الارتباط والتمرّد في عالم بيرا بالاس المعاصر والخطر. نقل مارمادوكا بيكثال انطباعاته عندما زار اسطنبول عام 1913 على النحو التالي: «على عكس أخلاق وعادات الأتراك المنضبطة، كان بيرا بالاس ومنطقة غلاطة المجاورة له أشبه بالوباء؛ كانا نوعاً من التطور يهدّد بسقوط تركيا. على الرغم من هذا يعبر بيرا وساكنوه عن كل شيء تراه القوة الأوروبية يليق بالحماية في الإمبراطورية العثمانية.»[468] في تلك الفترة التي حدثت فيها حروب البلقان وقتل فيها آلاف المسلمين وامتلأ فيها مضيق البسفور بالسفن الحربية الأوروبية، كان بيكثل منزعجاً من أجواء منطقة بيرا عديمة المبالاة والمدللة. حيث عبّر عن اعجابه ونقمته من عبارة كتبت بالفرنسية على باب أحد محلات الحلاقة: «بيرا.. مكان لقاء الأرستقراطيين». وعلّق مشتكياً من الجملة المعلقة على باب الحلاق بالقول: «لم أشهد مثل هذه الإهانة لكلمة أرستقراطي من قبل». وبعد أن قضى بضعة أسابيع في بيرا، قام باستئجار غرفة في بيت السيدة ميسكت (سيدة من أصول ألمانية اسمها كيت، وتحول اسمها وسط الأهالي إلى ميسكيت هانم) في ارينكوي التي كانت قرية ومصيفاً في ذلك الوقت، مما أثار حيرة أصدقائه. بالنسبة لأصحاب المشاهدات الدقيقة أمثال بيثكل، لم تكن حياة بيرا الخيالية تمثل الأتراك والدولة العثمانية. يقول بيثكيل أنه على الرغم من هجوم وتجاوزات القوة الغربية الكبرى فإن تركيا «رأس لحركة تقدّم تمتد حتى آسيا وشمال افريقيا»، وهي «أمل العالم الإسلامي». وكان يشير إلى أنه لابد من دعم استقلال هذه الدولة ووحدة اراضيها ورخائها. وفي المقابل، كان يشير إلى تصرفات بيرا الفظّة بهذا الشكل: «وكأن العالم ملك للأوروبيين (يعني للمسيحيين من وجهة نظر مسيحيي الشرق)؛ ولا حق لأحد آخر في الاستفادة منه أو القول بخلاف ذلك».[469] وكان بيثكيل يؤمن أن على الأوروبيين أو بريطانيا دعم الدولة العثمانية بدلاً من تقسيمها وهدمها، إن كان لديهم بقية من عقل.

أما اليوم، فقد ترك بيرا بالاس وظيفته التي أدّاها منذ بداية القرن الماضي، ليصبح من أكثر فنادق اسطنبول عراقة تاريخياً. وهو لا يزال يستقطب الزوار المحليين والأجانب، بفضل ميزته التاريخية التي ما زالت حاضرة في الأذهان.[470]

عوالم جديدة وحضارات زائلة:
العالم الإسلامي وأوروبا الحديثة

من القناعات السائدة عن الفترة الأخيرة في تاريخ الإسلام والدولة العثمانية أن العالم الإسلامي لم يستطع مجاراة التحول الكبير الذي حدث في الغرب خلال القرن السابع عشر، ولهذا السبب لم يستطيع الحصول على مثيل القوة الاقتصادية والعسكرية الأوروبية الحديثة. وفقاً لهذا القناعة يرى البعض أن المجتمعات الإسلامية المنغلقة على نفسها والمفتقرة إلى ديناميكية الحضارة، قد فوّتت قطار الحداثة وتسببت بقصد أو دون قصد في خلق فجوة كبيرة بينها وبين العالم الغربي يصعب إغلاقها. بينما وضِعت أسس أوروبا الحديثة وفقاً لعصر النهضة والإصلاح والثورة العلمية والثورة الصناعية والثورة الفرنسية والأفكار القومية الوطنية الحديثة والدستور والرأسمالية والتجارة الدولية؛ لم يظهر العالم الإسلامي وخاصة الدولة العثمانية اهتماماً بهذه التطورات، أو لم يكن مستعداً لها بشكل صحيح. بهذا المعنى فإن إعادة اكتشاف العالم الإسلامي لأوروبا يعني اكتشاف الحداثة.

لكن، لابد من الإشارة إلى أن هذه القناعات المنتشرة في الأوساط الفكرية والأكاديمية المختلفة لا تستند في مجملها إلى حقائق تاريخية. فالمصادر العثمانية حول أوروبا تتصف بالتنوّع، وتعود في تاريخها إلى زمن تأسيس الولايات العثمانية. كما أن الدولة العثمانية تابعت التطورات الأوروبية عن كثب من خلال الرسل الرسميين الدائمين والسفراء المرسلين في مهام خاصة والجواسيس والرحالة. وبفضل مصادر المعلومات هذه، كان للدولة العثمانية تدخلات مؤثرة في السياسة الأوروبية حتى منتصف القرن الثامن عشر. كما تابعت الدولة العثمانية التطورات الأوروبية في مجالات العلم والفلسفة والسياسة والبيروقراطية والتكنولوجيا العسكرية والصناعة، وتصرفت بشيء من الحيطة تجاه فكرة التأقلم مع هذه التطورات. حتى أنه يمكننا القول بأن المجتمعات الإسلامية قاومت بعض التحديثات في أوروبا عن وعي وقصد؛ إذ خشيت من أن تقوم

بعض المفاهيم والتطبيقات بإفساد النسيج المجتمعي وجلب الضرر أكثر من الفائدة، وكان من بينها توجهات العلمانية والفلسفة الوضعية والقومية والاستعمار والعمالة الرخيصة والرأسمالية وتجارة العبيد بين القارات.

وكان للمجتمعات الإسلامية فرصة التعرف لأول مرة على آخر منجزات العلوم والتكنولوجيا لأوروبا الحديثة في ميادين الحرب، وليس في مراكز الأبحاث أو الزيارات الدبلوماسية المتبادلة. وعلى إثر هذا اتخذ البعض ردود فعل مناهضة للتغيير، بينما تحرّك البعض الآخر من منطلق «التسلّح بسلاح العدو». وكغيرها من الإمبراطوريات الكبرى في التاريخ، كان على الدولة العثمانية التحرك بأسلوب يحاول التوفيق بين المبادئ والمصالح، وبين القيم العليا والواقعية السياسية. وكان العثمانيون مدركين لحاجتهم إلى تحديث وتقوية الأساليب الحربية والدبلوماسية القديمة للحفاظ على بقاء الدولة، وتمكينها من الوقوف أمام الهجمات المتواصلة من الدول العظمى، أي دول أوروبا وروسيا. وبالطبع لا يمكن الحديث عن اتباع الدولة العثمانية مواقف «متعصبة وجامدة» بنية مسبقة، وهي الدولة التي امتدّت سيطرتها في ثلاث قارات، وجمعت تحت حكمها مختلف المجموعات العرقية والدينية، واستطاعت المحافظة على التوازنات الجيوسياسية في المناطق المترامية من إيران وحتى أفريقيا، ومن دول القوقاز حتى البلقان وأوروبا. أدركت الدولة العثمانية ضرورة التغيير ولكنها أرادت أن تدير دفّته وفقاً لديناميكيتها الخاصة وإيقاع تحدده بنفسها. وفي هذا الجو العام، دخلت تطبيقات جديدة حيز التنفيذ. قال سفير الإمبراطورية الجرمانية أوجير غسلين دي بوسبك الذي قابل السلطان سليمان القانوني عام 1559: «لا توجد أمة أسرع من الأتراك في الاستفادة من اختراعات الأجانب».[471] ولا شكّ بأن بوسبك كان يشير هنا إلى الفترة التي استطاعت فيها الدولة العثمانية أن تتحكّم بماهية التغيير وسرعته بأساليبها الخاصة. فمن الدهاء السياسي أن يقوم المتمتع بالقوة بدعم وتشجيع التحديثات والابتكارات، وتحديد ديناميكيتها الخاصة. ومن يسير نحو فقدان القوة والتحكم في المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية فيُعتبر إحجامه عن أي تغيير جذري خياراً سياسياً واعياً. إن تعرّض الدولة العثمانية والعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر إلى تغيرات الحداثة في ضوء هذا الإطار يؤثر بشكل مباشر على ديناميكيات التغيير ومقاومة التغيير. لذلك لا يمكن تفسير علاقة العالم الإسلامي بالحداثة من خلال ربطها «بالتعصب والجمود». فلا بدّ من امتلاك دلائل أكثر إقناعاً إذا ما أردنا الادعاء بأن العالم الإسلامي كان يغطّ في غفوة دوغماتية عميقة جعلته يفوّت قطار الحداثة.[472]

الثورة الكوبرنيكية والعالم الإسلامي

ومن الأمثلة على ذلك تأثير الثورة الكوبرنيكية على أفكار الغرب والإسلام. حيث أثبت النظام الكوبرنيكي (مدار شمسيّ-المركز) أن الأرض ليست مركز الكون بل الشمس، وهو ما سبّب أزمة كبيرة عند اللاهوت المسيحي الذي يعتبر الدنيا مركز الكون (كون أرضيّ-المركز)، وهو ما زلزل سلطة الكنيسة في فترة وجيزة. يعدّ كتاب «الكتاب في دورات الكواكب السماوية» الذي نشره كوبرنيكوس عام 1543 قبل وفاته بفترة قصيرة، نقطة تحول في تاريخ العلم الحديث وعلم الفلك. ومن خلال النظريات الرياضية التي اتبعها، والتضمينات الفلسفية واللاهوتية التي حملها، فتح نموذج مركزية الشمس الباب أمام أكبر تحدٍّ أمام الفكر المسيحي في العصور الوسطى وما نقل في علم الكونيات عن بطليموس وأرسطو. كما أن سلطة الكنيسة قد اعتبرت أن الأرض التي أُرسل إليها سيدنا عيسى هي مركز الكون بالمعنى اللاهوتي والفيزيائي أيضاً. وكان نموذج الكون عند بطليموس والمفاهيم الفيزيائية لأرسطو تدعمان نظام الكون الذي تقع الأرض في مركزه، ولم يعطيا الفرصة لتطوّر نماذج بديلة. فتبعاً للمنوذج الكوبرنيكي، لا تعود هناك حاجة إلى مفهوم «المحرّك الأول» الذي شكّله أرسطو واستخدم طوال العصور الوسطى ضمن الأدلة واجبة الثبوت. وكانت نظرية العالم اليوناني أرسطرخس الذي اقترح نموذج الكون شمسي-المركز سابقاً قد قوبلت أيضاً بالرفض. فلم يكن اقتراح نموذج بعيد عن الصيغة المتداولة يعني اهتزاز المعطيات العلمية فقط، وإنما يعني أيضاً اهتزاز المعتقدات الدينية واللاهوتية من أساساتها. كذلك فإن الزعم بأن الأرض تدور حول الشمس يعني وضع الشمس ذات الوجود الفيزيائي فوق سيدنا عيسى الذي يعتبر بالمعنى المجازي «شمس الوجود». كل هذا يعني أن نموذج الكون الجديد لم يكن ليغيّر أماكن الكواكب أو الحسابات الفلكية فحسب، بل كان يتضمن تغييراً أكثر عمقاً يفرض ضرورة إعادة النظر في تقييم موقع الإنسان داخل الكون وتأسيس نظرة جديدة حول هذه المسألة.

وعلى إثر الثورة الكوبرنيكية، أخذ الاعتقاد الديني والفكر العلمي-الفلسفي بالتحرك في اتجاهين مختلفين بشكل جذري لأول مرة في الفكر الغربي. وعمّق هذه الفجوة والانفصال العديد من العلماء الذين اتبعوا كوبرنيكوس مثل كيبلر، جاليليو، برونو، ونيوتن. وحاول تيخو براهي الجمع بين نموذج مركزية الأرض ونموذج مركزية الشمس لكوبرنيكيوس في نظام واحد للتخفيف من حدة

ووطأة هذا الانفصال[473]، ولكن بعد فوات الأوان. إذ قررت الكنيسة اتخاذ أقسى العقوبات الرادعة بعد أن أعلنت نموذج كوبرنيكيوس انحرافاً عقائدياً، وواقعة برونو وجاليليو تشهد على هذه الإجراءات. وكانت هذه بداية النهاية لفلسفة الطبيعة وعلم الكونيات الشامل والقائم على الفكر المسيحي. ومع صعوبة الخوض أكثر في تفاصيل المسألة، يمكن القول إن هذا الانفصال تسبب في خسائر كبيرة للفكر الديني الغربي، وأدى إلى انهيار كامل لعلم الكونيات المسيحي التقليدي، أمام العلمانية والتيار الإنساني ومفهوم الكون اللانهائي.[474]

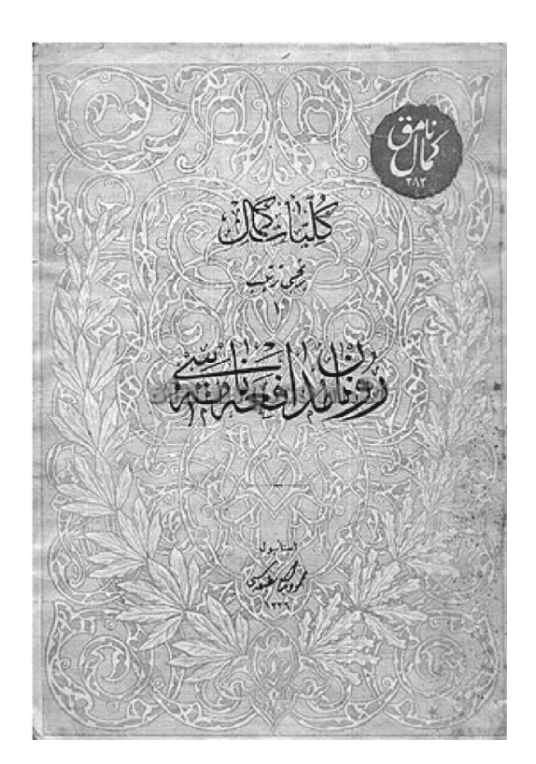
يسلِّم مؤرخو العلم بتأثر النظام الكوبرنيكي بالنماذج التي طوّرها نصير الدين الطوسي وابن الشاطر.[475] واختلفت ردات فعل العلماء والمفكرين المسلمين الذين اعتمدوا على هذا التقليد كأساس لقبول قضايا لاهوتية وفلسفية أخرى، ولكن المسألة لم تتسبب في أزمة دينية-لاهوتية. وثمة عدة أسباب لهذا: فليس في الإسلام أي اعتقاد ديني يوجب القول بأن الأرض مركز الكون. فما الأرض التي نعيش عليها إلا عمل معجز للخالق و «مسخّر» للإنسان. ولا تتمتع الأرض -بعيداً عن حكمة خلقها- بأي وضع خاصّ بالمعنى الوجودي-اللاهوتي، أو ما يستدعي أن تكون مركز الكون. ثانياً، كان العلماء المسلمون يألفون من قبل فكرة أن الأرض دائرية وأنها قد لا تكون مركز الكون. حيث كان تراث علم الفلك قبل الإسلام والأبحاث التي قام بها العلماء بأنفسهم تجعل فكرة مركزية الشمس احتمالاً قائماً. وحتى وإن تنبى علماء الفلك المسلمون نموذج الكون أرضيّ-المركز، إلا أن فكرة مركزية الشمس لم تكن ضرباً من المحال بالنسبة لهم.[476]

وهكذا تقبّل العالم الإسلامي النظام الكوبرنيكي من دون الدخول في أزمة دينية أو علمية، بينما كان له تأثير «الثورة» في الغرب. ومن الأمثلة الهامة على هذا الموقف الأديب والمفكر المصري رفاعة الطهطاوي الذي سنتطرق إليه لاحقاً. إذ تأثر الطهطاوي بالعلم والفكر الأوروبي الحديث أثناء الفترة التي أقامها في فرنسا، وقدّم معلومات هامة عن الثورة الكوبرنيكية في أعماله، مشيراً إلى أنها لم تشكّل معضلة للعلم والاعتقاد الإسلامي التقليدي.

الإسلام ومسألة العلم: نامق كمال مقابل رينان[477]

توسّعت أبعاد الجدل القائم في تلك الفترة حول الإسلام والعلم بعد خطبة رينان في جامعة السوربون. دافع العديد من العلماء والكتاب والنشاط المسلمون عن أن الإسلام لا يعيق التقدم وأن

النجاحات العلمية الكبيرة التي سجّلت في تاريخ الإسلام لم تحدث «على الرغم» من الدين بل «بفضله». وكان لنامق كمال مكانة خاصة بين هؤلاء الكتاب. يعد كتاب «رينان مدافعه ناميسي» عملاً لا غنى عنه لمن يريد أن يعرف نظرة نامق كمال للتقاليد والحداثة والغرب والدولة العثمانية والإسلام والعلم والعقل والحكمة والأمة والوطنية. نامق كمال المحارب الأصيل لحضارة منهزمة، لم يكتفي في دفاعه بالرد فقط على الهجمات العرقية والوضعية لرينان بل حاول في نفس الوقت وضع تعريف جديد للحداثة. حيث عارض هو ايضاً ـ كالأفغاني وغيره من مفكري المرحلة- نموذج التنوير والحداثة العلمانية الأوروبية. ورأى أن هذا انحرافاً ليس فقط للدول العثمانية والأمم الإسلامية بل للبشرية جمعاء. لهذا السبب تعجّب من مفهوم الفلسفة الوضعية والعلم العلماني عند رينان، ورفضه. وعلى عكس ظنون شريف ماردين، رفض نامق كمال حجج رينان ليس لأنه لم يفهمها، بل لأنه كان يرى ما ترمي إليه هذه الحجج على المستوى البعيد.[478]



مدافعة رينان لنامق كمال

بعد أن قدّم رينان محاضرته الشهيرة بعنوان «الإسلام والعلم» في جامعة السوربون عام 1883، اتجه العديد من مثقفي تلك الفترة وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني إلى الكتابة والتعليق.

ويقول نامق كمال أنه دوّن مؤلفه معتبراً إياه «في حكم العبادة». ونقل عنه فؤاد كوبرلو أنه لم يتوقف عن القول: «أوقعت به (رينان) كما يشتهي قلبي». ويشكل هذا مثالاً على أصالة الفكر لدى هذا المثقف العثماني؛ إذ هو يرى جيوشه قد سقطت مهزومة في مختلف الجبهات، إلا أنه ابن حضارة لا تزال صامدة العقل والضمير، وتتحدى الوضعية والعرقية الأوروبية.

بدأ نامق كمال رسالته بتأريخ قصير لحياة رينان. حيث تربّى رينان كقسيس، وتعلّم اللغات السامية، وألّف كتاباً عن سيدنا عيسى كان له صدى واسع ومازال مثيراً للجدل حتى يومنا هذا. ولكنه اتخذ موقفاً ضد الدين تحت تأثير التيارات الفكرية في تلك الفترة، ليصبح بحسب تعبير نامق كمال «أحد الراغبين في تحميل الدين كل المساوئ، ومن غلاة المنكرين لأي ميزة في الدين». وطوّر نامق كمال اثنتين من حججه بالاعتماد على قصة حياة رينان القصيرة هذه. الحجة الأولى تشير إلى جهل رينان باللغة العربية، واقتصار معلوماته عن الثقافة الإسلامية على كتابات المستشرقين الآخرين وقصورها. ثانياً، أن الفكر المعادي للدين والمتحكم في مسيرة رينان العلمية والفكرية لا يعطيه الفرصة لتشكيل رأي محايد. كان نامق كمال واثقاً من قوله. وذكر ايضاً هامر مؤلف كتاب التاريخ العثماني كمثال آخر، إذ قال: «عندما نتحدث عن الديانة الإسلامية، فإنه يظهر مواقف أغرب من الأجانب الذين لم يقرأوا كتاب واحد عن الشرق».

أخذ نامق كمال خطوة أخرى إلى الأمام بذكره لبارتيلمي هربلو (توفى 1695) مؤلف معجم «المكتبة الشرقية» مشيراً إلى مدى جهل المستشرقين بالدين والثقافة الإسلامية. حيث عبّر عن دهشته الشديدة من التشويش الذي يغلب على العقلية الغربية حول الإسلام على الرغم من تاريخ الإسلام الممتد لثلاثة عشر قرناً، وقيام آلاف الغربيين بتعلّم اللغة العربية وبحوثهم حول الإسلام، مشيراً ببساطة إلى استحالة أن يفهم الغرب الإسلام بحقّ أبداً، لأن الباحثين في الغرب إما مسيحيون أو معادون للمسيحية. فلا المسيحيون يفهمون الإسلام بسبب الأحكام الدينية المسبقة التي يطلقونها عليه، ولا أعداء الدين النافرون من الأديان كلها بما فيها الإسلام. أما النتيجة؟ فاستشراق يلهث نحو السراب!

وبعد هذه المقدمة يعود نامق كمال لبحث الموضوع الأصلي، إذ يجيب في البداية على تهمة التعصب الديني التي أوردها رينان. حيث ادّعى رينان أن التعصّب الديني قاد إلى شعور بالاستعلاء والتكبّر الديني لدى المجتمعات الإسلامية، وجعل المسلمين يحتقرون أتباع الأديان الأخرى. فيما قدّم

نامق كمال ردّين قصيرين على هذا الاتهام، إذ أشار أولاً إلى استحالة ابتعاد المسلمين عن العلوم، مثل الفيزياء والرياضيات، لأن القرآن يؤكّد على نظام الكون وتناغمه بشكل تفصيلي ويحثّ المؤمنين على التفكّر والتدبّر في هذه المواضيع. الخط الفكري الذي قدمه نامق كمال هنا يحمل تشابهاً كبيراً مع سلسلة المنطق التي طوّرها ابن رشد في كتاب فصل المقال. وبما أن فهم آيات الله من مهام المؤمن وأنه لا يمكن فهم الكون بشكل علمي بدون الفلسفة والحكمة، إذاً فالفلسفة كسعي للحقيقة ليست رفاهية خاصّة بالمثقفين المسلمين بل هي واجب ديني.

وصحيح أن الفلسفة بمعناها المعاصر لم تظهر منذ القرن الأول للإسلام، ويضيف نامق مستدركاً «ولكن» هذا الحكم صحيح «إن اعتبرنا أن المقصود بالعلم هو الرياضيات والطبيعة فقط». كما أن هناك مؤلفات مثل «نهج البلاغة» فيما يخص الحكمة، لا يمكن تجاهلها في إطار تاريخ الحكمة والفلسفة. ولإشارة نامق كمال إلى كتاب نهج البلاغة هنا أهمية كبيرة. فهو بذلك يُؤصّل لإرجاع تراث «الحكمة» في الإسلام إلى سيدنا علي كرّم الله وجهه.

أما الردّ الثاني فيخصّ نظرة المسلمين إلى أتباع الأديان الأخرى. يرى نامق كمال أن كل دين يقدّم نفسه على أنه الحقيقة، وأن هذا هو الوضع الطبيعي. أما المشكلة الأصلية فتتمثل في نظرة كل دين إلى «غيره من الأديان». وهنا لا ينظر المسلمون إلى اليهود والمسيحيين بمثل النظرة الغربية إلى الإسلام؛ لأن الإسلام يرى أن «كتب الأديان الأخرى سماوية لا يتم تحقيرها بنزول الإسلام بل يتمّ نسخها». ينظر الإسلام نظرة احتضان واحترام للأديان السماوية التي نزلت من قبله. وبعض النظر عن شدة إيمانه بكونه ممثلاً للحقيقة، فهو يحترم جميع الأديان السماوية. بينما رفضت الأديان الأخرى الإسلام واعتبرته انحراف آخر الزمان. كما أشار نامق كمال إلى الازدواجية والتناقض في انتقاد رينان للإسلام من منطلق أن الإسلام لا يرى الأديان الأخرى على حق، بينما هو نفسه قد ارتد عن دينه ورفض جميع الأديان.

وفي إطار رده على رينان، أشار نامق كمال إلى مسألة الوطنية التي اكتسبت شكلاً ومحتوى جديداً في بنية الإسلام. يرى رينان أن الإسلام قد قضى على فكرة الوطنية، وجعل الأمم التي تعتنق الإسلام تتخلص من هويتها الوطنية الخاصّة. لا يرى نامق كمال في هذا ما يدعو للاستغراب، فقد سعى الإسلام لإنشاء مجتمع قائم على نموذج الأمة، الذي هو أعلى وأبعد من الوطنية. ويشير نامق كمال إلى أنه في حال قبلنا رأي رينان، فليس من الممكن تاريخياً القول بأن الأمم الإسلامية قد فقدت

هويتها الوطنية بشكل كامل. لهذا السبب «إن سألنا كافة الأقوام المسلمة لوجدناها تقدّم صفة الإسلام على الصفات الأخرى مثل الهوية الشركسية أو الأفغانية، وهذه مسألة خيار، وهو ما ينطبق على معتقدات سائر الأديان».

كما ناقش نامق كمال في الأجزاء اللاحقة من كتابه مفاهيم الإسلام والأمة والوطنية بشكل أوسع، ودافع عن العرب كأمة بشكل واضح ضدّ مواقف رينان العرقية ضد العرب. حيث ادّعى رينان أنه بالنظر إلى تاريخ الثقافة الإسلامية، نرى أن جميع الأعمال الثقافية والعلمية في تاريخ الإسلام كانت قد تحققت على يد غير العرب والمسلمين خاصة. تخطّى رينان الحدود بقوله إن «العقل العربي» يعجز «بالفطرة» عن فهم العلوم والفلسفة. أمام هذا الادعاء ترك نامق كمال مسألة القومية جانباً بصفته مثقفاً عثمانياً، مدافعاً عن مساهمة العرب وعضويتهم في عالمية الإسلام، مشيراً إليهم بالقول «العرب: القوم النجباء». وكما فعل في أعماله الأخرى وخاصة «جلال الدين خوارزم شاه»، قدّم نامق كمال فكرة الاتحاد الإسلامي كبديل لمفهوم القومية الأوروبية العلمانية. وبقي نامق كمال جندياً يناضل كي لا تسقط جبهة الإسلام في عالم بدأ فيه نفوذ فكرة القومية العرقية العلمانية في عالم الذهن والروح.

ومن المواضيع الجدلية الأساسية في الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر البحث حول شبهة كون الإسلام «عائقاً أمام المعرفة»، وهو الموضوع الأساسي الذي أراد نامق كمال تناوله. يبدأ نامق كمال الموضوع بادعاء عدم وجود علوم فيزيائية في العصور الأولى للإسلام. ويتفق مع رينان في هذا الأمر، ولكنه يلفت النظر إلى ملحوظة هامة مشيراً إلى مواضع استخدام كلمة «علم» بين المثقفين المسلمين في القرن التاسع عشر. «في العصور القديمة لم يكن العلم منتشراً بين المسلمين؛ إن كان المراد من العلم فقط الرياضيات والطبيعة، فالحقيقة نعم لم يكن العلم بهذا المعنى منتشراً. ولكن هل يقتضي هذا أن يكون الإسلام مانعاً للمعرفة؟ هل الدين المحمدي حيث انتشر وجد الناس علماء فساقهم إلى الجهل؟!».

فكما كان الحال مع نامق كمال وبديع الزمان، لم يرى المفكرون أمثال الأفغاني وعبده[479] غرابة في النظر للصراع الديني-العلمي الذي وصل إلى قمته في أوروبا خلال القرن التاسع عشر من هذه الناحية. وقدّم الأفغاني ردّاً عبّر عن العالم الإسلامي بأكمله في خطاب كتبه إلى رينان:

«وإذا سلّمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً يحول دون تطوّر العلوم فما الذي يدفعنا إلى اليقين أن هذا العائق لا يرتفع في يوم من الأيام؟ بماذا تختلف الديانة الإسلامية عن غيرها من الديانات؟ أليست الأديان جميعا تشترك في التعصب، كل بطريقته الخاصة؟ خذ مثلاً الديانة المسيحية..... تتقدم بخطى سريعة في طريق العلم والتطور. أما المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن من وصاية الدين. وكلما تذكرت أن الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون إلا واعتراني الأمل في أن تحطّم الأمة الإسلامية يوماً أغلالها وتتقدّم شامخة في طريق المدنية على شاكلة الغرب الذي لم تثنه عن ذلك العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصبها..»[480]

قدّم نامق كمال حجة مشابهة وتساءل:

كيف يعطي رينان احتمالية أن يتلافى الاسبان ما فاتهم بعد تدمير الفكر والمعرفة، ولا يعطي احتمالية لتطورنا؟ بينما استطاع الأوروبيون الوصول لهذا بفضل المعرفة التي اقتبسوها من العرب مقاومين بذلك ظلم ونير الرهبان، لا يعطي احتمالية لاستفادتنا من علوم أوروبا ووصولنا لمكانة ممتازة وسط العالم. هو يعرف بنفسه أنه لا يوجد لدينا حكماء أو علماء معادين لتحصيل العلم. ولا يوجد في الدين الإسلامي الذي يكلف الناس بتحصيل المعارف أي محاكم تفتيش تحرق كتب العلم والحكمة.

استخدم نامق كمال كلمة العلم بشكل يشمل جميع العلوم الإنسانية وبما يشمل علوم الفيزياء والرياضيات. وقدّم أدلة منقولة وذكر العديد من الآيات والأحاديث التي تشمل كلمتي العلم والحكمة لإثبات خطأ ما زعمه رينان حول «عدم وجود مكان للعلم والفلسفة في دين دوغماتي مثل الإسلام». وأضاف:

«بينما الحال هكذا، فإن الادعاء بأن أفراد أمة مأمورة من الدين الذي تؤمن به بتحصيل العلم والحكمة «لا يمكن لها أن تميل إلى العلم والحكمة طالما لم تتبرأ من المبالغات الدينية»، ليس سوى مسخرة بديهية البطلان، بشكل لا يقل وضوحاً عن الاعتقاد بأن انقشاع الظلام مرهون بغروب الشمس»

وبالتالي لم يكن نامق كمال والمثقفون المسلمون المعاصرون له يرون بأساً في الجمع بين مفهوم العلم في منهج الفكر الإسلامي مع العلوم الطبيعية الحديثة.

ولتلخيص الأطروحتين اللتين أشار لهما نامق كمال في مواجهة رينان، يمكن القول أولاً أن تاريخ العلم والحضارة أشبه بميدان سباق حضاري، وله خاصية تتخطى مفاهيم الدين والوطنية. لذلك يكون ادعاء الأوروبيين بامتلاك العلم خطأً منطقياً وتاريخياً. وثانياً، فإن مفهوم العلم في تراث الفكر الإسلامي يتفق في خطوطه الأساسية مع مفهوم العلم الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر. لذلك لا يمكن القول بإن الإسلام يعيق التطور أو العلم، وهو ما يبطل أطروحة تاريخ العلم التي قدمها رينان للتقليل من شأن العالم الإسلامي.

وقف نامق كمال والمثقفون المعاصرون له بمخزونهم التاريخي-الفلسفي أمام رجال الفلسفة الوضعية والعرقية الأوروبية أمثال رينان، معتمدين على العناصر الأصلية لمنهجهم والتراكم التاريخي المشترك بين البشرية في مواجهة تصور التاريخ والوجود ذي المركزية الأوروبية. وأوضحوا أن العقل والعلم والفلسفة ليست حكراً على أحد، وأعلنوا رفضهم التامّ لمحاولة المثقفين الأوروبيين تشريع الإمبريالية الأوروبية باستخدام هذه المصطلحات. وفي هذا السياق، يظهر نامق كمال كمحارب أصيل في نضال حضاري ومعركة للذود عن الشرف.

أوروبا بعيون الرحالة المسلمين

إلى أي مدى نجح نامق كمال ومعاصروه في هذا النضال الذي خاضوه؟ هل استطاعوا إيصال صوتهم إلى مخاطبيهم الأوروبيين؟ قد تختلف الآراء حول هذا. ولكن يمكن القول إن المثقفين والكتاب والدبلوماسيين والرحالة المسلمين اتفقوا على ضرورة عدم تجاهل التحديات التي جاءت بها الحضارة الأوروبية في تلك الفترة. وأدرك رجال الدولة العثمانية ومثقفوها أنه لا يمكنه التعامل مع أوروبا على أنها جغرافيا مواتية للمزيد من الفتوحات. حيث أصبحت «أوروبا الجديدة» تشكل تحدّياً جادّاً من حيث بناءها الثقافي والحضاري. وكان اهتمام المثقفين المسلمين بالفكر والثقافة الأوروبية في البداية يعبّر عن محاولة لفهم آلية لسقوط هذه البنية. وكانت أوروبا من خلال نظرتها المتمحورة حول الذات وشبه الاستعمارية ترى نفسها مصدر العلم والثقافة والحضارة، وكانت تضمر شعوراً بأنها ستواجه معارضة كبيرة فيما بعد. دوّن أحمد هاشم ملاحظات رحلاته إلى باريس وفرانكفورت

في نماذج قصيرة لأدب الرحلات. ومن المهم في بحثنا هذا الوقوف على وصف أحمد هاشم لما بدت عليه هاتين المدينتين الأوروبيتين الكبيرتين خلال عام 1920. فباريس مدينة تتربّع على عرش القلوب؛ ولكن هاشم رأى فيها مكاناً عاث فيه «الحزن العميق» و«الفحش» فساداً واسعاً.[481] وبعد أن رأى فرانكفورت، تأكّدت قناعة هاشم عن المدن الأوروبية، إذ قال: «من يرى مدينة أوروبية لأول مرة يمكن أن يعتبر نفسه قد رأى بالفعل باقي المدن الأوروبية التي سيزورها فيما بعد: هذه المدن كلها تشبه بعضها البعض.»[482] أسلوب هاشم الساخر في الكتابة يجعلك تحتار فيما إن كان يعبّر عن الاعجاب أم الذمّ. ولكنه بالمقابل كان واضحاً ومباشراً في قضية أخرى: «المانيا تفاحة وردية كبيرة، لكن داخلها أكله السوس.»[483] يرى أحمد هاشم أن أوروبا تعبر عن أسلوب حياة جديد يحلّ فيه الشكل محلّ الجوهر. لهذا السبب يقول هاشم في تجربة «ساعة المسلم» أن الساعات القادمة من أوروبا غيّرت تصورنا عن الوقت جذرياً ويشتكي من هذا التغيير. ولكن يبدو أن هذا التأثير لا يمكن إيقافه. فأوروبا تقف أمام العالم الإسلامي بجسد جديد وهوية مختلفة.

كانت انطباعات الرسل والرحالة المسلمين الذاهبين للدول الأوروبية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مصادر هامة للمعلومات على الصعيد الرسمي والشعبي. حيث شرحت العديد من الأعمال أحوال الدول الأوروبية بشكل مفصل، نذكر منها «رحلة فيينا» لقارة محمد باشا عام 1655، و«رحلة إيطاليا» لمحمد صادق رفعت باشا عام 1838، وكتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين باشا التونسي، وكتاب «التخليص» لرفاعة الطهطاوي المصري. وشكّلت هذه المؤلفات تراكماً معرفياً جديداً، وتعدّ في ذاتها خطوة هامة للتعرّف على أوروبا والتعريف بها.[484]

والأهم من ذلك أن أدب الرحلات لعب دوراً مركزياً في تكوين مفهوم جديد حول أوروبا. ولم يكتفِ السفراء والرحّالة المسلمون الذاهبون للدول الأوروبية بتدوين انطباعاتهم عنها فحسب، بل دونوا مراجعات ذاتية حول مجتمعاتهم أيضاً. وهذا ما يهمنا من ناحية مفهوم أوروبا عند الدول الإسلامية. فعند التدقيق في هذا الأدب، نلمح نشوء مساعٍ وتطلعات جديدة تتعدى مجرد الإعجاب البسيط أو محاولات التقليد أو التكيف. وفي المجمل، كانت انطباعات المسلمين تتأرجح بين عالمين أوروبيين وعالمين إسلاميين؛ فمن ناحية تتراءى أمامهم أوروبا ذات النجاحات الباهرة في العلم والاقتصاد والتقنيات العسكرية، ومن ناحية أخرى يرون أوروبا الإمبريالية التوسعية خلف حدود القارات. ويرون العالم الإسلامي صاحب الماضي المزهر، ثم يبصرون عالماً إسلامياً منهزماً

وضعيفاً. ترك هذا المأزق المزدوج آثاراً عميقة في عالم الفكر والمشاعر عند جميع المثقفين والممثلين السياسيين ولم ينجُ منها التغريبيون ولا المناهضون للغرب ولا التقليديون ولا أتباع الحداثة.

سفير عثماني في باريس

يمكن النظر في مفاهيم هذه الفترة بشكل أقرب من خلال بعض أمثلة أدب الرحلات. ومن أشهرها وأهمها «رحلة فرنسا» لجلبي محمد أفندي يرمي سكيز الذي زار فرنسا بين عامي 1720-1721. اتجه جلبي محمد إلى فرنسا تلبية لحاجة الدولة العثمانية لإرسال سفير إلى أوروبا خلال عهد السلطان أحمد الثالث. وقد دوّن انطباعاته خلال الرحلة والزيارة بأسلوب مثير. استُقبِل جلبي بترقّب واهتمام كبير عند وصوله إلى فرنسا، وسلّم رسالة السلطان وهداياه إلى لويس الخامس عشر ملك فرنسا ذي الاثني عشر عاماً. وشغلت مراسم الاستقبال المقامة في باريس لهذه الزيارة العثمانية ألسنة الفرنسيين لفترة طويلة. وبعد



محمد جلبي أفندي يرمي سكيز

لقاء الملك، زار جلبي حدائق الحيوانات والنباتات في باريس، وزار الجامعات والمكتبات وورشات عمل سجاد جوبلن والمرصد الفلكي والمطبعة ومصنع المرايا، والتقى النخب الفرنسية. وأظهر جلبي من الأصالة واللطف ما يليق برجل الدولة العثماني، وكسب استحسان النبلاء في باريس في فترة وجيزة.

وكانت زيارته إلى أوبرا باريس من أهم المحطات المثيرة في أعماله. لم يُخفِ جلبي إعجابه بعظمة مبنى الأوبرا، وتركت فيه الأماكن الأخرى التي رآها في فرنسا الكثير من الحزن، فبادر إلى عمل تبعه فيه جميع الرحالة من بعده؛ ألا وهو المقارنة. قارن جلبي أوروبا بالدولة العثمانية والبلاد الإسلامية في جميع المجالات من التعليم وحتى تخطيط المدن ومن المؤسسات السياسية وحتى عناصر «الثقافة العليا». وبعد قرن من الزمن، عبّر ضياء باشا عن جوهر هذه المقارنة بتعبيره الشهير الذي جاء في بيت شعر صوّر فيه تفكك الدولة العثمانية في آخر أيامها مقارنة بصعود القوة الأوروبية، فقال:

تجولت في بلاد الكفر فرأيت قصوراً

وتجولت في بلاد الإسلام فرأيت أكواخاً

إلا أن جلبي محمد قد تجنّب هذا الشكل من التعميم. فلم يكن الإعجاب الذي شعر به أو «الصدمة الثقافية» التي مرّ بها سبباً في فصله عن ثقافته الخاصة. فبعد أن أشار إلى عظمة المبنى المقام في باريس وعرض الأوبرا، أورد هذا الحديث بشكل وقور: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر». فلم يكن جلبي يرى في النجاحات المادية الأوروبية سبباً كافياً للتراجع عن نظرته الخاصة للحياة وتصوره للحضارة. فكما لجأ الجبرتي إلى إيمانه وثقافته في وجه مظاهر القوة العسكرية للجيش الفرنسي، قال جلبي أن النجاحات المادية الأوروبية ليس معياراً نهائياً ومطلقاً للحكم على الأمور. ولكن هذا لا ينفي الغرابة في توظيف جلبي لهذا الحديث في هذا الموضع. فليس من المعتاد أن يلجأ رجل دولة يتبع ديناً ذا نجاحات كبيرة في الحضارة المادية فضلاً عن المعنوية إلى التقليل من شأن الدنيا على هذا الشكل. أدرك جلبي، على غير رغبة، أن أوروبا دخلت طريقاً جديداً وأن عواقب هذا ستكون وخيمة على الدولة العثمانية والعالم الإسلامي.[485]

أوروبا كمَثل أعلى

نرى انعكاس هذا في الحياة المادية والعالم الذهني لرفاعة الطهطاوي (1801-1873)، الذي يعدّ أول ممثل كبير للأدب العربي الحديث. استقر الطهطاوي، الشاب المصري، في باريس بين عامي 1826-1831، وجمع ذكرياته في فرنسا في كتاب تحت عنوان «تخليص الابريز في تلخيص باريس» الذي نُشر عام 1849. وما لبث أن أصبح الكتاب أحد النصوص المؤسسة للأدب المصري المعاصر والفكر الحديث. قدّم الطهطاوي تقييماته وملاحظاته حول المجتمع الفرنسي عن طريق المقارنة، حاله حال العديد من الرحالة المعاصرين. وهدف من خلال هذه المقارنات للفت الانتباه إلى العيوب الاجتماعية والسياسية في مصر، أكثر من مجرد الافتتان بفرنسا وأوروبا أو رغبة في التقليد. كما كان الحال مع جمعية تركيا الفتاة ومثقفي فترة التنظيمات الناشطة في فرنسا، كانت فكرة أوروبا بالنسبة للطهطاوي مجرّد مرجع «لمراجعة داخلية لأحوال البلاد». لم يكن يحمل عقدة من نوع «كل ما لديهم جيد وما عندنا قبيح». بل كان لسان حاله يقول «ربما لديهم ما هو جيد». وكان التساؤل الأكبر يدور حول الأسباب التي تقف خلف تدهور الأوضاع في البلاد الإسلامية. وبالتالي كانت أوروبا في القرن التاسع عشر أشبه بالمرآة بالنسبة للمثقفين ورجال الدولة المسلمين في تلك الفترة. وكان المهم بالنسبة لهم هو الصورة المنعكسة في المرآة وليس المرآة بحدّ ذاتها.

قدّم الطهطاوي دراسة مفصّلة عن المجتمع الفرنسي في كتابه. وتحدّث بإسهاب عن النظام السياسي الفرنسي والبرلمان والجمهورية والدستور وسلطة القانون وحرية التعبير والمشاعر الوطنية ونظام التعليم والأبحاث العلمية. وترجم جزءاً هامّاً من الدستور الفرنسي. وكان هدفه نشر فكرة وضع دستور في مصر التي كانت تحت حكم محمد علي. واشتكى الطهطاوي من حصر التعليم في الأزهر على «العلوم النقلية»، مقترحاً تطبيق مناهج تشمل «العلوم العقلية» أيضاً في المدارس. كان الطهطاوي نفسه خريجاً من المدارس التقليدية، وعمل كإمام في فرنسا، وكان يؤمن بأن نجاح أوروبا يكمن في التعليم، لذلك دعا إلى مراجعة نظام التعليم في الدول الإسلامية. وكان لأعماله تأثير كبير في ظهور تيارات جديدة في مجالات السياسة والأدب والتعليم.

وعلى خطى الطنطاوي، قام خير الدين باشا التونسي أيضاً بتقديم عمل شبيه في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، والذي نشر عام 1867. وقال فيه أن تيار التمسك بالمبادئ الدستورية في أوروبا يرتكز على فكرة الحدّ من سلطة الحكام. ورآى أن نظام الوقف في الدول

الإسلامية يشكل العمود الفقري في بناء المجتمع المدني. وتبنى فكرة الاتحاد الإسلامي أمام القومية الأوروبية والدولة القومية، مضيفاً: الثورة الفرنسية هي ثورة قامت ضد المسيحية يعني ضد الدين في النهاية، لذلك لا يتوقع لها النجاح في المجتمعات الإسلامية. ولكنّه سلّم بتفوق النظام التعليمي الأوروبي بشكل خاص، ونادى مثل العديد من معاصريه «التعليم، التعليم، التعليم».

هذا الفكرة الأساسية التي اتفق عليها الطهطاوي وخير الدين باشا أصبحت أحد أكثر الاعتقادات شيوعاً في القرن التاسع عشر. لذلك بدأت الدولة العثمانية ومصر وإيران بحملات إرسال الطلاب إلى أوروبا وخاصة إلى فرنسا من بدايات القرن التاسع عشر، ليصبح لهؤلاء الطلاب دور ريادي في حركات الإصلاح في الدول الإسلامية. ذهب الطلاب المسلمون إلى أوروبا لفترات معينة ثم عادوا إلى دولهم بأفكار جديدة ولكن بأذهان مشوشة في الغالب. فقد حاولوا نقل الأفكار التي صاغتها أوروبا بعد عناء طويل، إلى بلادهم بشكل مباشر، ومن دون أن يتخطوا صدمتهم الثقافية، فكان من الطبيعي أن يتخبّطوا. حيث لم يكونوا مجهّزين ثقافياً للتعامل مع توليفات فكرية معقدة. لهذا السبب تحوّلت صورة أوروبا إلى شيء شبه أسطوري في فترة قصيرة. وبدأت أوروبا تبدو كجنة الله على الأرض. وكثرت الترجمات عن الأدباء والفلاسفة والعلماء الأوروبيين من الصنف الثاني، وراجت أطروحاتهم مع انتشار المطابع والمطبوعات.

وجدير بالإشارة أن العلاقات بين أوروبا والإسلام كانت حينها قد دخلت مرحلة جديدة، إذ اتسع الاستعمار الأوروبي على رقعة جغرافية تمتد من المغرب إلى إندونيسيا. وكانت الصورة الذهنية المزدوجة والمنقسمة حول أوروبا الممثلة للحضارة المادية من ناحية والممثلة للحرب والاحتلال من ناحية أخرى، قد تركت أثراً بالغاً لدى الرحّالة والمثقفين ورجال الدين والسياسيين والدبلوماسيين في تلك الفترة. وكانت النزاعات والصراعات الفكرية بين المثقفين الأوروبيين والمسلمين بشكل عام تقوم على أرضية رفض القبول بتفوق القوى الأوروبية ثقافياً أو دينياً أو فنياً أو عرقياً، وهي التي سلّطت قواها العسكرية والاقتصادية كقوة استعمارية على المجتمعات الإسلامية.

نرى أحد الأمثلة الجديرة بالتسجيل هنا في النص الذي كتبه رئيس خارجية فرنسا حينها غابرييل هانونتو ورد محمد عبده عليه. نشر هانوتو مقالة بعنوان «الإسلام» في جريدة الجرنال بتاريخ 21 مارس عام 1900، أشار فيها إلى سيطرة فرنسا على أكثر من دولة إسلامية قائلاً إنه

يجب على كل من يعيش في الجمهورية الفرنسية أن يعرف معلومات عن الإسلام والمسلمين. ووفقاً للوزير الفرنسي، «يجب على الآريين الأوروبيين والمسيحيين والجمهوريين (الفرنسيين) أن يجلبوا الحياة والحضارة للمسلمين والشعوب السامية.» فيما الإسلام بناء مختلط وواسع، له جوانب دينية واجتماعية متعددة تتباين فيما بينها في أوساط الجماعات المقاومة للاستعمار عنها لدى الفقهاء، وبين المواطنين العاديين وأتباع الطرق الدينية. والإمبراطورية الفرنسية تحتاج لمعرفة الإسلام والمسلمين كي تتمكن من حكمهم.

يرى هانوتو أن الإسلام دين قدري، لذا هو يصغِّر الإنسان أمام الإله، ولا يترك له أي صفة أو إرادة شخصية. ويقول إن المسيحية على عكس ذلك تعظّم من قيمة الإنسان من خلال ربطه بالإله. ويظهر هذا الفرق الجوهري بين الإسلام والمسيحية على شكل نتائج لاهوتية وسياسية هامّة من وجهة نظره. ويقول هانوتو أنه لابد من فهم هذا الوضع والتسليم به، فقد يقود ذلك إلى التمهيد لتقبّل المسلمين للحكم الفرنسي حتى! لهذا السبب عارض هانوتو «الحلول الراديكالية» الذي اقترحها شخص يدعى كيمون، مؤلف كتاب «علم أمراض الإسلام»، والذي دعا إلى «هدم الكعبة ووضع قبر محمد ﷺ في متحف اللوفر». وأمام وجهة النظر هذه التي ترى الإسلام «كمرض»، كان البعض يعتقد أنه يمكنه توظيف الدين بطريقة أكثر فائدة. إذ اعتقدوا أنه قد يصلح كنقطة عبور بين الفاشية والمسيحية بالنسبة للأفارقة، أو يكون «وسيلة للحضارة والفتح الفرنسي».

لكن هانوتو يرى قصوراً في كلتا النظرتين. فهو يرى أن تفوق المسيحية ليس محل نقاش بالمعنى اللاهوتي. أما سياسياً، فيجب على فرنسا التعرّف بشكل جيد على الإسلام والمسلمين والنفوذ للحياة الثقافية من أجل تمكين حكمها لبلاد مثل الجزائر وتونس والسنغال. وهو ما يستدعي القيام بدراسات علمية شاملة ومعمّقة. اما اقتراح هانوتو الأساسي فيتمثل بإدارة المجتمعات الإسلامية تحت الحكم الفرنسي بنظام «الحماية». بهذا تحافظ الدول الإسلامية تحت سيطرة فرنسا على دينها وثقافتها، وتبقى تحت حكم الدولة الفرنسية من الناحية السياسية. ويرى هانوتو في ذلك بداية تغير كبير وثوري وشكل جديد في علاقات الإسلام والغرب وعلاقات المسلمين والمسيحيين، ويضمن هذا النموذج «تلامس الحضارتين والدينين وتداخلهما معاً».[486]

كان لمحمد عبده رد قاسٍ على موقف هانوتو، وقد تناول الموضوع من الناحية السياسية والدينية-اللاهوتية مثل نظيره. قبل أن يتحدث عن الحضارة والحقوق، دعا الفرنسيين إلى التراجع

عن الاستعمار. واعتبر أن الحضارة التي يتحدث عنها هانوتو قائمة على «السلطة، والذهب، والتكبّر، والغرور والنفاق». ومن الجلي أن الوزير الفرنسي لا يملك أي معلومات جادّة عن الدين الإسلامي وتاريخه وحضارته. وبغض النظر عن الجدل حول القدرية، فقد أسس الإسلام أحد أكبر المناهج العلمية والثقافية في تاريخ البشرية؛ وكان رائداً لأوروبا المسيحية لمئات السنوات. وحّول الإسلام المجتمعات البدوية والبربرية إلى مجتمعات متحضرة ومنتجة. وقدّم المسلمون أعمالاً كبيرة في جميع المجالات العلمية والفكرية خلال فترة قصيرة لا تتخطى القرنين، بينما لم يقدّم المسيحيون أي عمل يستحق التسجيل في أي مجال علمي خلال ستة عشر قرناً من الزمان. كيف يمكن بعد هذا، الادعاء بأن الإسلام دين قدري يعادي العلم وأن المسيحية تدعم التقدم وحرية الإرادة؟ أكمل عبده الرد بهذه الجملة: «سيأتي يوم يستيقظ فيه الإسلام من غفلته. قد يستغرق الأمر عشرين عاماً أو قرنين من الزمان. لكن يوم اليقظة آت لا محالة. ولا يشكّ أي مسلم في هذا.» في الواقع كانت هذه النظرة المليئة بالثقة والأمل في المستقبل، صفة مشتركة بين علماء ومثقفي تلك الفترة. ولكن «الهزيمة الكبرى» التي سجلها التاريخ في الوقت نفسه كانت تلقي بظلالها على هذا التفاؤل.

يعد «كتاب الرحلة» لخير الله أفندي أحد الأمثلة الهامة على هذا الموقف الجديد أمام أوروبا. تلقى خير الله أفندي (1818-1866) تعليماً جيداً في إسطنبول ثم تولى مناصب رسمية عليا في الدولة العثمانية. ثم ذهب إلى أوروبا عام 1863 بهدف العلاج، وأمضى هنك قرابة العام. تم تعينه في سفارة طهران الوسطى عام 1865 والتقى بنصر الدين شاه إيران. وتوفي في طهران عام 1866 ودفن بجانب قبر الشاه عبد العظيم الموجود حالياً في مدينة الراي.

ويطرح الكتاب انطباعات المثقف ورجل الدولة العثماني، ويشمل أيضاً دليلاً سياحياً لأوروبا. إذ دوّن الكاتب الكثير من المعلومات التفصيلية عن المدن الأوروبية الرئيسية مثل باريس ولندن وروما وفيينا، بداية من طبوغرافيا المدن وحتى أجرة المواصلات فيها. والأهم من حيث مبحثنا في هذا الكتاب هو التقييمات التي قدّمها خير الله في إطار «نموذج المقارنة» الذي أشرنا إليه سابقاً. إلا أن خير الله أفندي لم ينظر إلى أوروبا بنظرة «الآخر» كما فعل الآخرون.

أدرك خير الله أن التجديدات التي رآها في أوروبا كانت مؤشراً على بداية عصر جديد. وكان يعي أيضاً أن هذه التجديدات تستند إلى جذور تاريخية طويلة. «يجب أن تعرف انه لن يكون العمر الإنساني كافياً ليشهد منافع ونتائج مجموع كل هذه الأماكن المعمورة بالحضارة وتقدم

الصناعة والحرف الذي تحقق من خلاصة الأفكار المتلاحقة لمدة مائتين وخمسين سنة». ويلفت خير الله النظر إلى التاريخ الدموي والمظلم لأوروبا التي تعتبر اليوم مصدراً للحضارة، إذ يقول: «... كانت أوروبا التي تعتبر في هذا العصر منبعاً للحضارة، مركزاً للوحشية والجهل في الزمن الغابر...» ثم يخاطب أمته قائلاً «وقومكم الأتراك والعرب شركاؤهم في الدين كانت لهم عصور حفظت سيرتهم، وسيحالفهم التوفيق من جديد.»

ويعترف خير الله أفندي بكون أوروبا مركز الجذب الجديد، وكان يعتقد أن الوقت لم يفت بعد لتلافي الفجوة الاقتصادية القائمة بين الدول الأوروبية والدولة العثمانية. وكان يرى كسل العثمانيين عن القيام بذلك عيباً قومياً:

> *«على الرغم من وفرة المحاصيل اللازمة لصناعة الملابس والأغراض التي نسميها بالاحتياجات الضرورية في دولتنا، إلا أنها تبدو مقبولة مرغوبة عندنا عندما يتم انتاجها بواسطة العلم والفن الافرنجي. لماذا لا يحدث هذا في دولتنا؟ إلى متى سنتحمل كوننا مجبرين ومحتاجين للتلذذ بالسكر القادم من بلاد الفرنجة واستخدام الأمتعة الفرنجية في الملابس والزينة التي نرتديها في الأفراح والأعياد؟ ألا يوجد في دولتنا يعني في تركيا من يمكن توظيفه للقيام بهذه الأعمال؟»*

فخر الدين أفندي الذي صوّر الدولة العثمانية والعالم الإسلامي بهذه التعبيرات الصارخة، يكمل تأملاته بسؤال من الأسئلة الشائعة في تلك الفترة: «هل رفع جناب الحق تعالى الرزق والبركة عن ممالكنا؟».[487] هذا السؤال هو صياغة أخرى لسؤال «لماذا تأخرت الحضارة الإسلامية؟» الذي سيطر على الأذهان في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولم يتردد المثقفون المسلمون الذين رأوا الغرب في صعوده الحضاري، من التساؤل بوضوح عما إذا كانت هناك مشكلة جوهرية في حضارتهم، وليس فقط في آليات التنفيذ والوسائل. وكانت الردود المختلفة على هذا السؤال سبباً في ميلاد تيارات متنوعة، مثل تيار الحداثة وتيار الإصلاح والتيار الكلاسيكي.

وفي هذه النقطة تحديداً تظهر المواقف المختلفة التي أتخذها المثقفون المسلمون تجاه أوروبا في العصر الحديث كجزء من الجدليات حول الثقافة والحضارة الإسلامية نفسها. والعكس صحيح؛ إذ حاولت النقاشات المحتدمة حول التاريخ والثقافة والحضارة الإسلامية فهم الآلية التي أصبحت بفضلها أوروبا الحديثة صاحبة الحضارة المسيطرة. وكان القلق من المراجعة الداخلية يكمن خلف

الأسلوب «الدفاعي» الذي ظهر في أعمال هذه الفترة لنامق كمال وسيد أمير علي ومحمد عاكف وفريد وجدي والأمير صباح الدين ومحمد عبده. لذا فإن تصور الإسلام لمفهوم «الأنا» في العصر الحديث ليس منفصلاً عن الحضارة الغربية والمواقف الإسلامية التي ظهرت تجاهها. إذ كان العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر مدركاً أنه يقف أمام أوروبا جديدة، أي أمام عالم جديد، مما جعله يدرك أن هذا الوضع الجديد يؤثر في تصوراته وأفكاره حول ذاته.

لم تكن الدولة العثمانية تغض الطرف عن أوروبا التي هي مركز الإمبريالية من ناحية ومركز العلم والتكنولوجيا من ناحية أخرى. ولكنها كانت في سعي دؤوب للبحث عن صيغة للعلاقات معها. يمكننا القول إن قرار الدولة العثمانية بالانضمام لمعرض فيينا عام 1873 كان أحد الاشارات الدّالة على هذا السعي. فالعثمانيون الذين ذهبوا إلى فيينا مرتين من أجل فتحها، يذهبون الآن لعرض ثقافتهم والتعريف بها. كان في المعرض مجوهرات وقصر وسهل وقهوة وحمام ومجسّم مصغر عن السوق المسقوف. حاز المعرض على إعجاب الزوار، وقوبلت الفكرة بالترحاب في إسطنبول أيضا، بدلالة تكرار المشاركة في فعاليات مشابهة في شيكاغو عام 1893 وباريس عام 1889. كان العثمانيون يهدفون لتصحيح الأفكار الخاطئة المنتشرة في الغرب منذ قرون حول الثقافة العثمانية وفتح قنوات لتواصل ثقافي جيد. ورأى الأوروبيون من وجهة نظرهم في الحدث سابقة أولى من نوعها، من حيث اعتراف الأتراك بمساواة أنفسهم بالأمم الأوروبية وثقافتها.

سلطان عثماني في أوروبا

وأكبر مثال على مساعي تطوير أشكال العلاقة الجديدة تتجلّى حادثة لم تكن لتخطر على بال أي أوروبي أو عثماني أيضا حتى ذلك الوقت. وهي الزيارة التي قام بها السلطان عبد العزيز لفرنسا عام 1867. حيث كانت هذه الرحلة التي



السلطان عبد العزيز في أوروبا

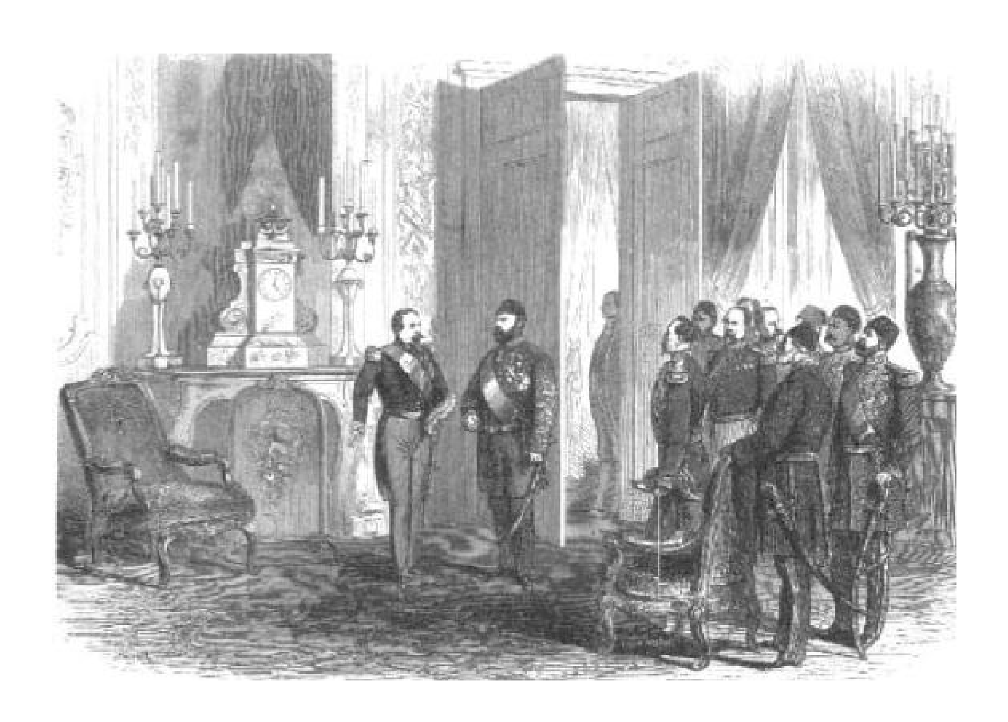
استمرت لسبعة وأربعين يوماً من 21 يوليو إلى 7 أغسطس 1867، الأولى من نوعها في تاريخ العثمانيين، فلم يقم أي حاكم عثماني بزيارة من هذه النوع إلى دولة أوروبية من قبل. وكان سبب الزيارة افتتاح المعرض الصناعي الدولي في باريس. حيث استجاب السلطان عبد العزيز لدعوة إمبراطور فرنسا نابليون الثالث متوجّهاً إلى فرنسا، ومنها إلى إنجلترا ثم بروكسل وفيينا وبودابست. وخلال زيارته، التقى السلطان العثماني مع إمبراطور فرنسا نابليون الثالث وملكة إنجلترا فيكتوريا وملك بلجيكا ليوبولد الثاني وملك بروسيا ويلهلم الأول وإمبراطور النمسا والمجر فرانسوا جوزيف وبعض المسؤولين الآخرين. وكان الهدف السياسي من الزيارة هو السيطرة على أنشطة الدول الأوروبية وروسيا التي تستهدف المواطنين المسيحيين تحت ظلّ الدولة العثمانية والحدّ من فقد الدولة لأراضيها.

خرج عبد العزيز من إسطنبول في 21 يوليو في السفينة السلطانية بمرافقة سفن حربية. وقد رافقه اثنان من أقاربه: ولي العهد الأمير مراد الخامس والأمير عبد الحميد الثاني. ورست السفينة في تولوز. وتوجّه السلطان إلى باريس بالقطار، حيث تم استقبال السلطان عند وصوله للمدينة باحتفال بهيج. إذ خرج مواطنو باريس إلى الشوارع لرؤية السلطان العثماني في هذه الفرصة التي

لن تتكرر مجدداً في حياتهم. ووفقاً لعدد 3 يوليو 1867 من جريدة لو فيغارو، «انقسم أهل باريس إلى طبقتين: فئة رأت السلطان وفئة لم تره».[488] وأقام السلطان في قصر الإليزيه، وزار الأوبرا، وشارك في العديد من الفعاليات المختلفة، وزار المعرض. وأصبح محطّ الأنظار والرعاية حيثما حلّ أو ارتحل. وحزن الباريسيون عند مغادرته لباريس بعد أن بقي فيها أحد عشر يوماً. حتى أن أحدهم قال «بعد القيصر والسلطان، من سيأبه بملك البرتغال وملك بافاريا وملك السويد؟ قد ينظر الناس إليهم بطرف العين أثناء عبورهم الشارع».[489] لخصت جريدة لو فيغار الانطباع الذي تركه السلطان العثماني في باريس بهذه الكلمات: «أخذ السلطان العثماني قلوب الباريسيين وارتحل».[490]

رافق رئيس بلدية إسطنبول عمر فايز أفندي السلطان عبد العزيز في رحلته إلى أوروبا. فايز أفندي المعروف بخبرته وحسّه الفكاهي سجّل يومياته ودوّن جميع الأحداث الهامة خلال الرحلة المستمرة لسبعة وأربعين يوماً. وبينما كان يدّون انطباعاته اليومية، كان أيضاً يقارن بين المجتمعات العثمانية والأوروبية وأنماط حياتهم اليومية. حيث عبّر عن صدمته من قدوم الإمبراطور نابليون الثالث لاستقبالهم عند محطة ليون في باريس وسط الحشود الهائلة. ولفت الانتباه إلى اختلاف الأزياء والملابس. وكان الفرنسيون أيضاً ينظرون باستغراب للملابس العثمانية التي بدت أكثر فخامة وتميّزاً، بينما كان الباريسيون يبدون أكثر راحة في ملابس لا تحمل صفات مميزة بالضرورة. واستقبل الحشد السلطان العثماني وحاشيته هاتفين «تحيا تركيا، تحيا فرنسا، يحيا السلطان، يحيا الإمبراطور».

تعجّب عمر فايز أفندي من تواجد النساء والرجال معاً على الدوام في



زيارة السلطان عبد العزيز لنابليون الثالث في قصر الإليزيه. باريس 1867 (رسم توضيحي، 13 يونيو 1867).

شوارع باريس. وتحدّث عن الإنارة الليلية للشوارع، مشيراً إلى أنها تجعل الحياة لا تتوقف في المساء. وأشار إلى جاذبية قصر الإليزيه. غير أن أحد المشاهد فيه أحزنتهم: «رأينا كتيبة عسكرية جزائرية بين عساكر المملكة الفرنسية في حديقة القصر. بعد ثلاث مائة سنة، يلقي أحفاد بارباروس خير الدين السلام على قادتهم السابقين وهم يحملون سلاح ويرتدون زي دولة أخرى».[491]

ورأى الوفد خلال الزيارة نتائج الثورة الصناعية الأوروبية، وأدركوا وقوفهم في المؤخرة. إذ أظهرت المنتجات المعروضة في المعرض التقدّم الذي وصلت إليه الأمم الأوروبية. عبّر عمر فايز أفندي بلغة عاطفية عن مدى رغبته في أن يكون هذا المعرض الذي أتى العالم لزيارته وانبهر بمشاهدته مقاماً في إسطنبول لا في باريس. إلا أن الدولة العثمانية كانت لا تزال بعيدة عن الوصول لهذه المرحلة. ولكنه استدرك قائلاً: الدولة العثمانية تمتلك من البنية التحتية والمواد الخام والقوة البشرية والوعي ما يكفيها للقيام بهذا، وكلّ ما يلزمنا فعله هو جمع هذه العناصر معاً بشكل أكثر فعالية.

ووفقاً لما نقله عمر فايز أفندي، كان السلطان عبد العزيز حزيناً وشارداً عندما زار القسم التركي الذي كان قد أُعدّ بشكل جاد وعظيم. هل كان سبب حزن وشرود السلطان إحساسه بضعف وعدم كفاية المنتجات التركية أمام مثيلاتها الأوروبية؛ لا يمكن الجزم بذلك. وبعيداً عن رأي السلطان، كيف كان الأوروبيون ينظرون إلى المنتجات التركية المعروضة؟ لا نعرف على وجه التحديد. إلا أن الواقعة التي نقلها المؤرخون عن «القبضة التركية لخليل باشا» تؤكد مجدداً على تعاقب المد والجزر، والفرحة والأسى والمقارنات الكبيرة بين أوروبا والدولة العثمانية.

حيث زار السلطان عبد العزيز القسم الخاص بمكينات الخياطة التي تعمل بالقدم والمنتجة حديثاً في تلك الأيام والتي حازت على التقدير. وكان إلى جانبها آلة أُنتجت للتسلية، تقيس قوة الذراع والعضلات، وهي «الدينامو ميتر». يتقدم من يثق بقوته نحو الآلة ويضرب قبضتها الحمراء، لتقوم الآلة بتقييم قوة الضربة بالأرقام. ولكن الذي استوقف السلطان العثماني هو اسم الآلة، إذ كتب عليها: «الرأس التركي»! تضايق عبد العزيز من الاسم، ولكنه كتم غيظه، والتفت إلى خليل باشا رئيس الضباط وقال له: «هيا يا خليل... أرنا قدراتك... أرهم قوة الذراع التركي...». خلع خليل باشا عباءته وكان قوي البنية ذا هيبة مثل المصارعين، ووقف أمام الآلة، توكل على الله ولكمها بقبضته. لم تصمد الآلة المصممة حسب قوة ذراع الفرنسيين أمام لكمة خليل باشا. راقب الناس المشهد بدهشة وإعجاب. وتقدّم رئيس الضباط الفرنسي إلى جانب خليل باشا وقال «هذه ليست الرأس التركي... لا يمكن ضرب الرأس التركي... لا بدّ أنها رأس أوروبا لتنهار هكذا في ضربة واحدة...»![492]

السلطان عبد العزيز الذي زار المعرض ودار الأوبرا وتجوّل في باريس أصبح محطّ اهتمام الفرنسيين، وكذلك الحال خلال زيارته للندن. استقبلت الملكة الإنجليزية فيكتوريا السلطان، الذي أقام في قصر بكنغهام، وانضم لمراسم الاستقبالات المقامة على شرف الملكة، وشارك في الحفلات. ووفقاً لرواية مشهورة، اهتمت الملكة الإنجليزية كثيراً بولي العهد مراد أفندي الذي لفت الأنظار خلال حفلات الاستقبال بلطفه ووسامته واتقانه المذهل للغة الفرنسية. فأرادت الملكة تزويجه من أميرة إنجليزية. نقل وزير الخارجية فؤاد باشا الأمر إلى السلطان الذي كان جوابه بالرفض على الفور.

حضر السلطان وحاشيته حفلاً مقاماً على شرفهم في لندن. واشترك في الحفل نامق كمال وآغا أفندي وعلي سوافين ولفتوا أنظار السلطان بالطربوش والأزياء التي ارتدوها. وعندما سأل

السلطان عن هويتهم، قال فؤاد باشا أنهم شباب أتراك جاؤوا إلى أوروبا من أجل الدراسة، وذلك عوضاً عن الإشارة لهم بتعبيرات مثل: «العثمانيون الجدد أو حركة تركيا الفتاة»، حتى لا يثير ردة فعل عنيفة من السلطان.

وبعد زيارة لندن، مرّ السلطان عبد العزيز على بلجيكا وألمانيا، واستُقبل بحفاوة في المجر. وبعد الاستقبالات الرسمية زار قبر غول بابا في بودابست. قرأ الفاتحة على القبر، واستراح لفترة وجيزة في الخيمة المعدّة له. وعند خروجه، قدّمت له فتاة مجرية صرّة حمراء بداخلها حفنة من تراب قبر غول بابا، وكتب على الصرّة: «سيعبّر الشعب المجري دوماً عن امتنانه من حماية رفيع الجناب في 1849».[493] يشير تعبير الشكر هذا إلى حادثة هامة في تاريخ علاقات المجر والدولة العثمانية؛ إذ تمردت المجر في عام 1848 على النمسا تحت حكم لويوش كوشوت. ولكن التمرد فشل. فاضطر آلاف من أهالي المجر إلى اللجوء إلى الأراضي العثمانية عن طريق نهر التونا.[494]

وتعتبر زيارة السلطان عبد العزيز لأوروبا أحد الأمثلة اللافتة على محاولات الدولة العثمانية إنشاء علاقات جديدة مع الدول الأوروبية والثقافة الغربية الحديثة. وأكدت هذه الزيارة صحة مخاوف رجال الدولة والمثقفين العثمانيين، وعززت القناعة بأن المسافة التي قطعتها أوروبا في فترة قصيرة، تزيد الفجوة بينها وبين الدولة العثمانية والعالم الإسلامي بشكل مضطرد. كما كان لمشاركة الأمير عبد الحميد في هذه الزيارة أهمية كبرى، إذ عمل على تطبيق بعض ما رآه في أوروبا خلال عهده؛ ومع أنه استطاع تأجيل انهيار وتفكك الدولة العثمانية، إلا أنه لم يستطع الحيلولة دون سقوطها على إثر الأوضاع الداخلية والخارجية. كانت هذه الجولة هامة أيضا بالنسبة للأوروبيين، الذين لم يقلّ اهتمامهم بتاريخ وفنون وثقافة الدولة العثمانية، حتى في سنوات ضعفها عسكرياً واقتصادياً. فعلى العكس، شعر العديد من الأوروبيين أن رؤية السلطان العثماني في مدنهم فرصة مميزة.

الفكر التركي المعاصر، واشكالية الغرب والحضارة

جاءت زيارة السلطان عبد العزيز في فترة كان الذهن العثماني قد توجّه فيها إلى أوروبا. كان المثقفون العثمانيون مدركين لنهجهم الخاص وفخورين بتاريخهم، وفي الوقت نفسه مدركين لسوء الوضع الحالي، ولم يكن من الممكن تجنب التخبط حول مسائل ومشكلات التاريخ والحداثة

والقومية والغرب. المتغرّبون الناظرون برومنسية إلى الغرب، والإسلاميون الذين يقدّمون الهوية الإسلامية على غيرها، والقوميون الأتراك الساعون لتأسيس أيدولوجية عرقية حديثة، وغيرهم من المثقفين المتأرجحين بين هذه التيارات الرئيسية، لم يكن بإمكانهم تجاهل معضلة التقليدية والحداثة، وإشكاليات الإسلام والغرب، والدولة العثمانية وأوروبا. رأى المتغرّبون أمثال عبد الله جودت الحل في التغريب الشامل؛ بينما رآى الإسلاميون أمثال سعيد حليم باشا ومحمد عاكف إرسوي أن التمدّن بلا أصول قد يوقع الدولة والأمة في كارثة.

فتحت العلاقة المباشرة بين الحضارة والحداثة والتكنولوجيا، الطريق لكسب كلا المصطلحين لمعانٍ جديدة بعد التنوير في الفكر الأوروبي، وتدريجياً في المجتمعات غير الأوروبية أيضا، ليصبح «التحضّر» و «التمدّن» مترادفين. وانتشرت القناعة بأن طريق الحضارة يمرّ بالتمدّن والتغريب.[495]

تشكلت العلاقة الهرمية التي تجمع المجتمعات غير الغربية بالحداثة الغربية كنتيجة لإعادة تنظيم الإمبريالية الأوروبية ومن بعدها الرأسمالية للنظام العالمي، واكتسبت في الأغلب صفة دفاعية. لذلك تستحق تجربة التمدّن العثمانية-التركية الدراسة والتدقيق. ولأن تاريخ التمدّن في التجربة العثمانية التركية يعبّر عن تاريخ التغريب والأَورَبة المتوسّعة من المركز إلى الأطراف ومن قمة الهرم إلى قواعده، فإن مصطلحات التحضّر والتمدّن كانت تستخدم في إطار المركزية الأوروبية في الفكر العثماني في القرن التاسع عشر. وعرفت المقاييس الحضارية بمصطلح «التغريب المبتذل» الذي انتشر بين المثقفين بعد إصلاحات التنظيمات. في آخر مراحل الدولة العثمانية، اقترح المثقفون الذين رأوا أن التغريب هو السبيل الوحيد للتمدّن برامج للتمدن والعصرنة تتناسب مع هذا المعتقد. إذ قال أحمد مختار باشا عام 1912: «إما أن نتغرب أو أن نفنى»، فيما قدّم عبد الله جودت موقفاً راديكالياً آخر حول التغريب: «»لا توجد حضارة ثانية، الحضارة هي الحضارة الأوروبية؛ لابد أن نتبناها بوردها وشوكها». ورأى جلال نوري (إلري) مثل بيامي صفا أن دخول الأتراك للحضارة الغربية ضرورة تاريخية؛ ولكنه عارض بشدة تفسير ذلك بالاستسلام لحضارة أجنبية.[496]

ومن الأمثلة الصادمة على الحداثة المبتذلة، انتشار شكل «الحياة الأرستقراطية» الذي لاقى رواجاً بين المثقفين العثمانيين المتغربين واعتباره أحد المظاهر الرئيسية للتحضّر. ولم يقتصر الأمر

على انتشار نمط الأزياء الغربية والأكل والشرب والحفلات والرقص، وغيرها من أساليب الحياة الأوروبية بين المثقفين العثمانيين المتغربين، بل انعكس هذا التقليد على الأعمال التي دوّنها الرحالة الأوروبيون خلال القرن التاسع عشر. كتب الرحالة الإنجليزي آيس ليد عن «الموقف الحضاري» للأتراك المنضمين لحفلة الرقص المقامة على سفينة بلوند عام 1829، إذ قال: «تقدّموا ثلاث خطوات كبيرة في طريق الحضارة خلال بضع ساعات قبل أن يغادروا: رقصوا مع النساء، شربوا الخمر في العلن، ولعبوا القمار». وعلى نفس الشاكلة، ربط الرحالة الإسكتلندي تشارلز ماكفارلان بين التحضر وشرب الخمر، معبراً عن إعجابه بالأتراك الذين شربوا معه بالقرب من ازمير وقال إن هذا «دليل على التقدم في طريق الحضارة».[497]

الإشكاليات التي تعرض لها مصطلح الحضارة عند المجتمعات غير الغربية لم يتكن مقتصراً على حصرها في الملابس والأزياء فحسب. بل كان لارتباطات التمدّن والعرقية التي ظهرت طوال القرن التاسع عشر، وحتى بدايات القرن العشرين، دور كبير في نشأة نظريات عنصرية في العلوم الاجتماعية. وهكذا جهّزت ادعاءات «التمدن» الأرضية للعنصرية الثقافية والعرقية واستخدمت لتشريع سياسة الاستعمار الأوروبية فكرياً وعلمياً. يلفت خليل خالد أحد المثقفين المتغربين في الفترة الأخيرة في الدولة العثمانية، النظر لهذه النقطة في كتابه «يوميات تركي» الذي نشره عام 1903، ويقول «في مقالة صادفتها في جريدة باسم «المراقب»، تتحدث عن افتقار الأعراق السمراء للقدرة على تبني العادات المدنية، وتقدّم مدحت باشا (1822-1884) كمثال على هذا؛ حيث تذكر انه يكره الملابس الحديثة وخاصة البيجامة». يقول خالد أن هذا المثال يعتمد على حكم واحد عام عند الغربيين حول الشرق ويضيف قائلاً «(...) تتحدث بعض الجرائد الراديكالية عن سرعة تمدّن المسيحيين الشرقيين الذين نجوا من الاضطهاد التركي مقابل عدم قدرة الأتراك على مجاراتهم في التمدّن».[498]

تبيّن هذه الأمثلة التي ذكرها خالد آلية استخدام مصطلح الحضارة في القرن التاسع عشر، كوسيلة فاعلة لتصنيف المجتمعات والثقافات بين متقدم ومتأخر. حيث ينتقد خالد خليل الدول الأوروبية التي تُمدح بوصولها لأعلى مراتب الحضارة، ولكنها لا تتوانى عن اتباع سياسات ظالمة، مشيراً إلى أن الغرب يستخدم مصطلح الحضارة لوسيلة للتدخل في شؤون الدول الإسلامية، ويضيف:

«يهاجموننا باستخدام مصطلحات «الإنسانية» و«الحضارة» وبمزاعم حماية المسيحيين. وترى البابوية أن تمسكها بدعوات الإنسانية والحضارة المقتصرة على المسيحيين وسيلة سهلة لإنفاذ مشروعهم القديم الهادف لإسقاط سلطة ونفوذ المسلمين».[499]

وأدرك خالد أن الهدف الأساسي من «مصطلح الحضارة» و«مهمة التمدين» التي رفعت أوروبا شعارها هو إضفاء الشرعية على الاستعمار الأوروبي. لهذا السبب خاطب الأوروبيين قائلاً: «يجب ألّا ينسى الأوروبيون أن الشرقيين مثلهم أيضا يتلهّفون للحرية والاستقلال وأنهم يكرهون من كل قلبهم أن تتحكم بهم دولة أجنبية بزعم «النوايا الحسنة» أو «مهمة التمدين».[500] وعلى الرغم من حالة اليقظة هذه إلا أن خالد بدلاً من أن يرفض مفهوم الحضارة هذا بمجمله، فهو يصرّ على ضرورة أن يصبح ميراثاً وهوية مشتركة للبشرية كلها. لذا خلع عن نفسه زيّ المدرسة التقليدية في أول فرصة، وارتدى الملابس الأوروبية التي اشتراها من بي أوغلو «دون النظر إلى جودتها». تظهر حالة التناقض عند خليل خالد تداخل مفاهيم الثقافة والحضارة والموضة والحداثة والهوية و«الأنا» و«الآخر» في الساحة العملية. وكان الخلط بين مصطلحات الحضارة والثقافة واستخدامهما كمترادفات في القرن التاسع عشر من أحد النتائج الواضحة على تاريخ التحضّر المبتذل.

تكشف هذه المسألة عن التغريب السطحي الذي ظهر في تاريخ التمدّن في الدولة العثمانية والجمهورية التركية. وظهر أن الميل للتكيف مع الحضارة الغربية بشكل سطحيّ حتى عند أكثر المثقفين الأتراك دعماً للتغريب الجذري، ناتج عن كون فكرة الحضارة تعتمد على وجهة نظر عالمية. اعتقد المثقفون العثمانيون الذين لم يستطيعوا بالمعنى التام النفوذ إلى فكر العالم الغربي وتصوراته الوجودية ولم يستطيعوا أيضا تقبّله بشكل كامل، أنه يمكنهم الدخول إلى الحضارة الحديثة بالتكيف مع الأساليب الأوروبية في الصناعة والتكنولوجيا والحياة اليومية. غير أن وجهة النظر العالمية والتصور الوجودي ومفهوم الكون ومصطلح الإنسان الذي يشكل خلفية الحضارة، لم يسمح لهم بهذا المرور السطحي. لهذا السبب كان تاريخ التمدّن التركي مليئاً بالانكسارات والأطروحات الناقصة. وأصبح مصطلح «التمدّن المبتذل» أوضح الأمثلة الدّالة على هذا الواقع الجديد.[501]

مفاهيم الثقافة والحضارة

من نورالدين توبشو إلى جميل مريش

كانت خلاصات مفاهيم الحداثة والتغريب والتحضّر والقومية في الفكر التركي المعاصر سبباً في ميلاد توجّهات مختلفة. يرى نور الدين توبشو أن الحضارة هي التراكم التقني الناتج من الجهد المشترك للبشرية.[502] ووفقاً لهذا، تتصف الحضارة بالعالمية، والثقافة بالمحلية. واقتباس بعض العناصر من الحضارة الغربية من أجل التمدّن لا يتناقض مع الثقافة القومية. إلا أن المعضلة التي واجهها توبشو كغيره من المثقفين الأتراك في القرنين التاسع عشر والعشرين، تتمثل في السؤال: كيف يمكن أن نصبح مجتمعاً متطوراً وقوياً ومستقلاً مع الحفاظ على هويتنا؟ في عام 1960 قدم نور الدين توبشو رداً على هذا السؤال الذي طرحه جوك ألب بشروط خاصة قائلاً: «سنخلط ثقافتنا النابعة من ماضينا ومصادرنا الخاصة بالمناهج ذات التراث الكليّ التي أُنتجت على يد البشرية جمعاء والغرب. وسنزرع هذا المحصول في حقولنا، ليصبح هذا العمل ملكنا في النهاية.»[503]

وكالعديد من معاصريه، يرجع توبشو «المناهج ذات التراث الكليّ التي أُنتجت على يد البشرية جمعاء» أو المعايير المقبولة بشكل عالمي في النهاية إلى المعايير التي أنتجها الغرب. ولكنه يناضل في الوقت ذاته لإنشاء عالم روحي وذهني خاص به. لهذا السبب اقترح مصطلح «أخلاق التمرد». ورأى في تغييب الفلسفة عن المجتمعات التركية المسلمة خسارة كبيرة. لا شك أنه من الخطأ إحلال الفكر الفلسفي محلّ الإيمان. إلا أنه لا يمكن الوصول إلى أعماق الإيمان واليقين بدون التفكّر الفلسفي.

إن رفض المجتمعات المجبرة على التغرّب بأشكال ودرجات مختلفة للاستسلام الكلي أمام التصورات الكونية والنظرة العالمية للحضارة الغربية، يجب أن يتم تقييمه ضمن إطار هاجس البقاء كعنصر مستقل. بالإضافة إلى أن التغيير الحضاري لا يمكن تحقيقه بمجرد انجاز نقلة علمية تقنية أو اندماج ثقافي أو حلف سياسي جديد كما يُعتقد. فالأمر يتطلب إحداث تغيير كلي على العناصر الكامنة وراء هذا، مثل التصورات الوجودية والنظرة إلى العالم ومفهوم الحضارة وتعريف الهوية و«الأنا». وفي هذا الإطار لم يستطع المثقفون العثمانيون ونخب الجمهورية التركية النفوذ إلى التصورات الغربية عن العالم والوجود بالمعنى التام، ولا التسليم بها. فقد كانوا يدركون أن هذا غير

ممكن من ناحية وجودية وأن أوروبا التي يحاكونها لن تقبل مثل هذا «التلقيح». يعبّر نيازي بيركس كمثقف داعم لحركة التغريب عن هذه الحقيقة «المؤلمة» في عام 1975 بالقول:

«تركيا اليوم ليست دولة إسلامية وليست أمة أوروبية؛ لا تنتمي لخندق المسيحية ولا لخندق الأمم الاشتراكية أو الرأسمالية. لا هي آسيوية ولا أوروبية. في الواقع، أقامت تركيا العلاقات الاقتصادية والسياسية مع الغرب أكثر من الشرق. وكان ميل التاريخ العثماني للغرب أكثر منه للشرق. ولكن حفاظها على شرقيتها الثقافية هو ما منعها من أن تكون جزءاً من العالم الغربي. حتى وإن زادت الجوانب الاقتصادية والسياسية في العلاقات خلال نصف القرن الماضي فدائماً ما كانت هذه العلاقات من طرف واحد ولغير صالح تركيا، وبقيت علاقة تثير الشك والغرابة وتكلّف الشعب التركي الكثير. أوروبا لم تعتبر تركيا جزءاً منها قطّ. وإن كنّا نعتقد غير ذلك، فلا أحد يتفق معنا في هذا الرأي».[504]

على الرغم من الاختلاف الإيديولوجي بينه وبين بيركس، عبّر توبشو عن نفس القلق:

«نقول إننا من أمم الحضارة الغربية، ولا نقبل كوننا أمة آسيوية. نزعم أننا لسنا على أبواب أوروبا بل بداخلها... أصبح تقليد الغرب هو الوسيلة الوحيدة التي نستخدمها في طريق التسليم للحضارة والثقافة الغربية، منسلخين عن ثقافتنا القومية».[505]

والتقليد عائق أمام تطوير علاقة نقدية وصحية مع الحضارة الغربية. وتسبب هذا الأسلوب بظهور هويات مقطّعة ومقسّمة نقضت روابطها بميراث وحضارة العالم الإسلامي. كما أن تقليد الثقافة والحضارة الغربية يحرم العالم الإسلامي من دوره الفاعل، ويعرّضه لصدمات عميقة في الهوية. لذا فإن عبارة «لنأخذ علم وحضارة الغرب ونترك ثقافتهم وأخلاقهم» ليست سوى دعوة سهلة المقال صعبة التطبيق.

أطلق الأديب والمفكر الإيراني جلال علي أحمد على هذه المشكلة اسم «مرض التغريب»، وقال إن هذا المرض قد قضى على كل أشكال الوجود الأصيل تماماً. رآى جلال علي أحمد أن مرض التغريب الذي أصبح بمثابة سياسة للدولة في عهد ملك إيران كان سبباً في نشر وجود مادي وتقني وفردي في المجتمع، وقطّع الروابط التي تربط الأفراد بتاريخهم وعاداتهم وذاكرتهم الخاصة.

عاش جلال علي أحمد في فترة تصاعدت فيها حركات المقاومة الثقافية والسياسية ضد الإمبريالية الغربية، وأشار إلى أن الأصالة لا تتواجد في المكنات الصناعية والثقافة المظهرية، بل في العالم الداخلي للفرد ومعنوياته وبساطة الحياة القروية وزخارف السجاد والمعمار الذي يستدعي الإحساس باللانهائية وألحان الموسيقى التقليدية، وأشار إلى أن نماذج الحياة المنتشرة تحت اسم الثقافة العصرية ما هي إلا محاولة لتغطية حركات محو الجذور.[506]

وتناول جميل مريش كلمة الثقافة بصورة نقدية، مشيراً إلى عدم وجود ما يقابلها في تاريخ العثمانيين-الأتراك. فهو يعتبر الثقافة «فقيرة ومجدبة»، وبدل مفهوم الحضارة يضع مفهوم «العرفان (الإدراك)». فالعرفان كلمة تشمل معانٍ غنية تضم الثقافة والحضارة والنظرة إلى العالم. فتعريف العرفان عند مريش يتسع ليحتوي الجوانب المادية والمعنوية للعلاقة بين الإنسان والوجود:

الغرب لديه الثقافة، أما نحن فلدينا «العرفان». العرفان هو حديقة الإنسان، لا تفرّق، بل تجمّع. في هذه الحديقة يصمت الحقد وتسقط الجدران وينتهي سوء التفاهم. العرفان يبدأ بمعرفة النفس. ولمعرفة النفس لابد من التخلص من عبودية الأحكام المسبقة. العرفان هو تربية النفس والباب المفتوح للنضج والعلم المتوّج بالعمل. الثقافة جدباء وفقيرة أمام العرفان. العرفان هو كل الصفات التي تجعل الإنسان إنساناً، أي العلم والإيمان والأدب أيضاً. الغرب وطن للثقافة، أما الشرق فهو وطن العرفان. لا نعرف الغرب ولا نعرف الشرق؛ ما نعرفه هو أنفسنا.[507]

تظهر الجملة الأخيرة خلاصة معنى العرفان لدى مريش؛ معرفة الذات. بهذا المعنى يعبّر العرفان عن عملية تصور وجودي وإدراك «للأنا» تشمل الثقافة والحضارة. يوفّق مريش بين هذا الإطار الاصطلاحي والفكر الإسلامي والغربي، ويعارض بشدة محاولات دعاة التمدّن الأتراك إنشاء نظرة عالمية سطحية. يجب على المثقف التركي «المستغرب» الذي يصغّر من نفسه ويفقد كيانه نتيجة الإعجاب بالفن أو العلم أو الفلسفة الغربية أن يرى الغرب «غرباً»، وأن يتعرّف على نفسه وتراثه الخاص أولاً. لا يدرك التنويريون الأتراك المتعلّقون بالفلسفة الإنسانية متشدقين بالإنسانية أو التاريخ أو الحضارة، حقيقة ما يؤمنون به. فالاتجاه الإنساني الذي يعد «الدين الجديد لعصر فقد إيمانه» هو نظرة عالمية وفلسفة حياتية مرشّحة للحلول محلّ الأديان التقليدية

والميتافيزيقية، يقول مريش داعياً لعدم الاغترار ببريق الكلمات. فالإنسانية التي يحاول الجميع -سواء يميني أو يساري- الانتساب إليها، «هي غطاء أكثر منه مصطلح؛ ليست كلمة بل حرباء».[508]

ولكن ما طبيعة العلاقة بين الإسلام والإنسانية التي هي مركز الحداثة الغربية؟ يعارض مريش الفكرة القائلة بأن الإنسانية التي تعني حب الإنسان موجودة في الإسلام. لأن فكرة «حب الإنسان» الرومانسية بعيد كل البعد عن الأسس الفلسفية للإنسانية وتجربتها التاريخية. هناك أسباب جذرية لظهور الحركة الإنسانية في أوروبا وليس في الإسلام. أما تجاهل هذه الحقيقة والقيام بمقارنات بسيطة والتفاتات تاريخية سطحية فهو مؤشر على المحاكاة السطحية أو الكسل الذهني. ويتساءل مريش:

«هل عدم مرورنا بتجربة عصر النهضة هو السبب في عدم تطويرنا لميول للنهج الإنساني؟ دعونا لا ننسى أن عصر النهضة هو أسطورة إيطالية أكثر من كونه حقيقة تاريخية. في عالم الفكر، لا يوجد قفزات أو لحظات ميلاد جديد. وفي الإسلام لا توجد كنيسة ولا وسيلة بين الله وعباده. ضد أي ضغط سيقاوم الفكر الإسلامي، لمن سيثبت استقلاله؟»[509]

إن كنا نتحدث عن الإنسانية بمعناها البسيط والمباشر والمتمثل في حب الإنسانّ أو التعامل الإنساني واللطف، فلا شك بأن هذا لا يتعارض مع الإسلام. يقول مريش «إن كانت الإنسانية هي احترام كرامة الإنسان وإعطاء الإنسان قيمة خاصة وسط الطبيعة، فالإسلام هو الإنسانية الحقّة الوحيدة. إن كان يعني الأدب والنبل وتهذيب النفس واحترام المقدّسات، فالإسلام وبالأخص التصوّف هو جوهر الإنسانية. فالإسلام يرى أن الإنسان هو أشرف المخلوقات». ولكنه يعارض بشدة الإنسانية التي تحاول وضع الإنسان في موضع الإله، وتدعو إلى مركزية الإنسان. فبينما تحاول الإنسانية تأليه الإنسان، يعطي الإسلام الإنسان مكانته التي يستحقها داخل دائرة الوجود. ولكن المشكلة الأساسية هي: من هو الإنسان الذي جعلته الإنسانية مركزاً لكل شيء؟ عن أي إنسان نتحدث هنا؟ عن الإنسان الذي يرى الوجود كأمانة كُلّف بها، ويخشى أن يؤذي نملة، ويقوم بالأعمال الخيرية لإطعام الطيور ورعايتها، ويرى الأمم والثقافات واللغات المختلفة عنه من صنع الخالق؛ أم الإنسان الداعم لبروميثيوس والفاشي والعاصي والمدمّر الذي يناضل من أجل السيطرة على العالم بالنار التي سرقها من الآلهة؟ ويبدو أن مريش كان يدعو إلى علاج المجتمع الحياة الفكرية التركية

من وباء الإنسانية الذي حلّ بها. لهذا السبب كانت أحكامه قطعية، ويعارض بشدة التوجهات اليمينية واليسارية للإنسانية. واقتبس من كمال طاهر قوله: «الإنسانية هي ستارة دخانية قُدمت لتغطية الاستعمار البرجوازي الذي هو أكثر أنواع الاستعمار انحطاطاً.»[510] ، ويضيف: «من السخف محاولة تعظيم الإنسان من خلال نعته بصفات يفتقدها. يقع الغرب الحديث في هذا الخطأ كثيراً. أن أردنا إظهار الاحترام لكرامة الإنسان، فعلينا أن نتعامل معه كما هو، بكل عظمته وقصوره».[511]
يرى مريش أن ما يجب فعله هو وضع وجهة النظر التي يعبر عنها «بالإنسانية» في إطار صحيح وإعادة إحيائها وصياغتها بما يناسب بركة هذه البقعة الجغرافية. بالطبع من الممكن تشكيل تصور إنساني غير منفصل عن جذوره الميتافيزيقية والمعنوية، ويعرف مكانه في دائرة الوجود. بهذا المعنى «لابد أن يظهر تيار إنساني جديد على هذه الأرض الخصبة. بهذا يكبر كنز الإنسانية، ولا يجب أن يفقد أي ذرّة.»[512]

وبينما يلفت مريش الانتباه إلى الفروق بين التجربة التاريخية للفكر الإسلامي والغربي، لم يكن يهدف إلى تقديم مقارنات حادّة وتوجيه تاريخ الفكر. بل كانت غايته الأساسية هي إبراز القيم الخاصة بنا بشكل واضح وصريح، من خلال دراسة الغرب في إطاره التاريخي المتكامل. يقول مريش عن الإنسانية: «إن كانت الإنسانية هي احترام كرامة الإنسان وإعطاءه قيمة خاصة وسط الطبيعة، فالإسلام هو الإنسانية الحقّة الوحيدة.». ولكنه يضيف فوراً: «يقولون إن الإنسانية هي إيصال الإنسان إلى مرتبة الكمال، ورفعه لأقصى ما يمكنه الوصول إليه، وجعله إنساناً حقيقياً جديداً وكاملاً. ولكن ما هو نموذج هذا الإنسان المثالي؟ سقراط أم فينشي أم إراسموس أم جوته؟ أثبتت نظرية الإنسان الأعلى عند نيتشه مدى خطورة هذا الحلم لدى الحكام الدمويين.» يبحث مريش عن أجوبة أسئلة «أي إنسان؟ أي عقل؟» في كتابه «الضوء يأتي من الشرق». وفي كتابه هذا يستخدم تعبير الضوء الخارج من الشرق بكل رمزيته، موجهاً أنظاره إلى الشرق. ويبحث فيه بشكل مفصل حول تصورات الفكر الإسلامي للكائنات والإنسان والعقل. ويقدّم رسالة أخوان الصفا التي يعتبرها أول موسوعة في العالم الإسلامي؛ ويحاول توضيح التصور الكوني في الفكر الإسلامي الكلاسيكي عن طريق كتاب «مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية» لسيد حسين نصر. وكان هدفه هو تذكير المثقفين «التغريبيين» بإرثهم الخاص.[513] يصور مريش الأمر كالتالي:

«كان ثمة قيمة مشتركة في البلاد العثمانية حتى القرن التاسع عشر؛ ألا وهي الإسلام. مجموعة الحقائق القائمة على الوحي... والتي تعبّر عن معتقدات الأمة، وليس طبقة

اجتماعية أو قوم ما بعينه. شعور يوحّد ولا يفرّق... الإيمان الذي يمنح أبيات يونس أجنحة، من نفس النور الأبدي الساطع في المثنوي. الإسلام الذي هو قبة في السليمانية، ونغمة عند العطري، وشعر عند باقي».

عندما تفسد هذه الوحدة يظهر شكل جديد: المستغرب (التغريبي). يرى مريش أن هذا المخلوق الشاذ الذي يعيش بين الماء واليابسة يتّجه تدريجياً إلى الانفصال التامّ عن ماضيه. فلا هو آسيوي ولا أوروبي. لا مسلم ولا مسيحي... يستبدل الكتاب الواحد بآلاف الكتب، والحقيقة الواحدة بآلاف أنصاف الحقائق.»، مشيراً إلى أن هذا الوسط المشوش يجعل المثقف التغريبي يفقد بوصلته تماماً:

«لمن والى أين ستركن قافلة المستغربين الذين انفصلوا عن (العرفان) ونسوا لغتهم؟ ... لا يملك المستغرب القوة لإنشاء نظرة عالمية جديدة أو للاختيار من بين الإيديولوجيات الكثيرة التي يمطرها عليه الغرب. فللاختيار، لابد من الفهم. وللفهم لابد من المقارنة. والمقارنة تعتمد على (العرفان)».[514]

المقارنة ليست ردة فعل مقتصرة على المثقفين الأتراك والمسلمين، بل يشترك فيها كل المفكرين غير الغربيين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة مع الحداثة الغربية. هل ثمة معنى للمقارنة بعد التسليم بأن الحداثة أو الحضارة الغربية نتيجة وإطار وصفي مطلق للثقافة الأوروبية؟ هذا ما يؤكد عليه جميل مريش مراراً وتكراراً. الأمم التي فقدت مفهومها للعرفان ستبقى سطحية ومتصنعة بمقايساتها. ولا يمكن لأمة فقدت العرفان أن تفهم نفسها أو تفهم التاريخ.

بيامي صفا وبناء التاريخ

كان موقف نور الدين توبشو وجميل مريش من الغرب والحداثة مختلفاً بلا شك عن تصورات المثقفين روّاد التغييرات الجمهورية. كانت الأجيال التي تخلّصت من عصر الإمبراطورية وأنشأت دولة قومية وأنشأت لها ثقافة وتاريخاً قومياً مدركة للتغييرات الجذرية التي اتخذتها. ولكنها لم تعتبرها لحاقاً عشوائياً بالغرب أو إمبريالية ثقافية. كانت بالنسبة لهم «ثورة تركية» في وجه الدول الأوروبية المستعمرة والمحتلة. إذ اعتبرت أنها كانت مجبرة على أن تصبح

عضواً في هذا العالم المعاصر الذي تقارعه وتحاربه، في سبيل الحفاظ على وجود الجمهورية الحديثة.

كان لبيامي صفا مكانة خاصة بين المفكرين الذين رغبوا في تخطي الصدمة الفكرية والروحية لهذه الحالة النفسية المزدوجة أو المتناقضة. يتناول كتاب بيامي صفا «نظرات في الثورات التركية» والذي نشره عام 1938، موضوع التمدّن التركي والثورة الجمهورية من وجهة نظر تاريخية. لم يكن هدفه الأساسي تحليل الثورة، بل النظر في المصاعب التاريخية الكامنة خلفها، لذا شملت دراسته حقبة تاريخية واسعة، للتعامل مع قضايا الحضارة الأوروبية، وحضارة اليونان القديمة وروما والإسلام والفلسفة العقلانية والعلم والدين. وقدّم دراسة نقدية للتيارات الثلاثة التي سيطرت على الفترة الأخيرة من الدولة العثمانية؛ وهي تيار القومية التركية، وتيار الإسلامية، وتيار التغريب.

وقال صفا أنه يتبنى أسلوب «الانفصال الجذري» للجمهورية، معتبراً أنه «يمكن قبول العيش مع تيارات التركية العثمانية وتيارات التغريب العثماني في حال تم قطع والتخلص من بعض أطرافها المصابة بالغرغرينا. هذه الأطراف المصابة بالغرغرينا تتمثل في الصفة العثمانية لهذه التيارات. وقد أدى أتاتورك هذه العملية الكبرى.»[515] ورأى صفا أن هذه العملية ضرورية للجمع بين الأتراك وهويتهم الخاصة من جديد.

ومن أجل منح فكرته أسساً تاريخية وفكرية، يقسم صفا الشرق إلى شرقين؛ الشرق-الإسلامي والشرق-البوذي. فبينما يفتقر الشرق البوذي للعقل والعلم والفكر الحر وتسيطر عليه الذهنية القدرية؛ يرى الشرق الإسلامي في جوهره عاقلاً ومستنيراً، ويرى أن الإسلام قد فقد هويته الأصيلة، وتعطّل مع الزمن. في المقابل تغذّت الحضارة الغربية من ثلاثة مصادر أساسية: اليونان القديمة التي تمثل الفكر العلمي والفلسفي، وروما التي تمثل النظام الاجتماعي والحقوقي، والمسيحية التي تمثل التعاليم الدينية والأخلاقية، وقامت الحضارة الأوروبية على هذه الأسس. وهكذا يصبح لا مفر من السؤال: هل يمكن للمجتمعات غير الأوروبية والتي تتبع الحضارة الأوروبية المعاصرة كمثل أعلى، التمدّن دون اتّباع هذه المصادر الثلاث؟ يقول صفا أنه لإعطاء رد إيجابي على هذا السؤال فيما يخص الحداثة التركية، حدث انزياح جوهري بين الإسلام والمسيحية. فمن وجهة نظره، «الإسلام ليس نقيضاً للمسيحية، ويمكن القول بأن الشرق الإسلامي عاش بقوّة أحد العناصر التي

جسّدت عقل أوروبا». يريد صفا أن يقول إن الإسلام يمتلك «حضارة ذاتية» خاصة به. وطرح السؤال هكذا ايضاً: «لماذا يشبه فكر الغرب المسيحي الإسلام؟ وتشبه أفكار الشرق المسلم المسيحية؟» وفقاً لهذا الرأي، تبادل الإسلام والمسيحية هوياتهم الأصلية. إذ تحوّلت الحرية والفكر العلمي والعقلاني المفترض وجوده في الإسلام إلى المسيحية، مما منح أوروبا فرصة تحقيق نقلة حضارية جديدة.

التناقض هنا أنه كلما اقترب الإسلام من التجربة المسيحية، وأصبح أكثر «تنصّراً» كلما اكتسب هوية «حديثة» حضارية. ولكن صفا يدرك أن الحضارة الأوروبية اليوم تحمل هوية علمانية على الرغم من اعتمادها من ناحية على المنهج اليوناني-الروماني ومن ناحية أخرى على المنهج اليهودي-المسيحي. الأهم من ذلك، أن الدخول في الحوض الأوروبي اليوم لا يتطلب التنصّر، لأن أوروبا نفسها فقدت هويتها المسيحية إلى حدّ كبير. وبالتالي لم تعد المسيحية التي تعدّ أحد الجذور التاريخية والفلسفية للحضارة الغربية، عائقاً للمجتمعات غير المسيحية في طريقها لاتباع أوروبا. ووفقاً لهذا، تصبح العلمانية أكبر ضامن لمشروع «التغريب بعيداً عن المسيحية». لهذا السبب يقول صفا: «هناك عادات مسيحية في الأفكار المدنية التي أخذناها من الغرب. التقويم الغربي والآداب الأوروبية مسيحية في الأصل. وعند ترجيح الحروف اللاتينية والتعبيرات والمصطلحات الغربية مثل الجامعة على مرادفاتها العربية، نكون قد خرجنا من عالمية الإسلام بمناهجه ورموزه ودخلنا في عالمية المسيحية. ولكن العادات المسيحية التي أخذناها فقدت ماهيتها الدينية وأصبح لها ماهية مدنية تماماً». عند النظر من هذه الزاوية، نجد أن مشروع المعاصرة الذي وضعه أنصار الثورات التركية يعبر عن تبني قيم «اكتسبت ماهية مدنية» بالعلمانية ولا يرفض القيم الشرقية الإسلامية. ولكن يرى صفا، انه لابد من فتح الطريق لهذه الملائمة حيث أن الإسلام يحمل في ذاته نواة «مدنية/ علمانية».

يقول بيامي صفا أن الصفة الأساسية في الثورات التركية هي القومية والحضارة. ليس المقصود من القومية هنا وحدة الأمم والحضارات كما كان الحال في الدولة العثمانية وإنما التركية القومية المرتبطة بهوية الدولة القومية. وكذلك، فإن القصد من الحضارة ليست نقل التكنولوجيا والوسائل العلمية الأوروبية بل تبني العالم الذهني الأوروبي بكليّته وإعادة تعريفه مجدداً في إطار التاريخ التركي والوعي «بالأنا». بهذا المعنى فإن كلمة الثورات التركية تشير إلى نقلة ثورية بكل ما للكلمة من معنى، فهي ليست استمراراً أو تكملة لتيارات أو حركات إصلاح قديمة؛ بل هي

توصيف لانفصال جذري وبداية جديدة. وقد عبّر عصمت اينونو عن هذه الفكرة بإيجاز من خلال قوله: «ثورتنا -بالنظر إلى طبيعتها الداخلية والقومية- ليست استمراراً أو تكملة لمحاولات الإصلاح التي قامت بها الهيئة العثمانية من وقت لآخر».[516]

ولكن ما هو الإطار الوصفي لهذه البداية الجديدة؟ الحضارة الأوروبية بالطبع. وبالتالي بعدما يشير صفا إلى جوانب الحضارة الإسلامية «الإيجابية» مثل العلم والفكر الحر والمساواة والعدالة، فهو في الحقيقة يكمل قراءة التاريخ بنظرية مركزية أوروبية؛ بحيث تبدو تجربة الثقافة والحضارة الإسلامية رحلة تقدم باتجاه الحضارة الأوروبية العالمية تعثّرت في نقطة ما في التاريخ. لهذه الأطروحة معنى خاص في إطار الثورة التركي؛ لأنه عند النظر من هذه النقطة يبدو أن الثورة التركية استمرار لحركة التنوير التي لم تكتمل في حضارة الشرق-الإسلامي. وطريقة تعبير صفا عن هذه النظرة لا تقلّ حدّة وجذرية عن الثورة ذاتها التي يتحدث عنها.

«ولدت الكمالية من ضرورتين وطنيتين: الحرب الوطنية التي أنقذت الوطن التركي والوحدة التركية من الفساد الداخلي والهجمات الخارجية؛ والأخرى هي إنشاء هذا الوطن وهذه الوحدة بالإسمنت بعد إنقاذهما في الأراضي والعقل التركي. يشترك البناء والعقل هنا في نفس التغيير. الأوْرَبة، يعني هدم البنى والعقول الخشبية واستبدالها بأخرى اسمنتية.»

يرى صفا أن «الفرصة الكبيرة التي تمتلكها» تركيا لا تقتصر على اللحاق بقطار الحضارة الأوروبية، ولكن تشمل أيضاً منح القيم العلمية والفنية والقانونية والسياسية والأخلاقية العالمية الأوروبية عالمية أوسع، ونقلها من ضيق الجغرافيا الأوروبية المحدودة إلى سعة القارة الآسيوية. إذا غلّبنا حسن الظن في رأي صفا المتناقض يمكننا اعتباره تعبيراً عن هاجس الحفاظ على الأصالة. عند طرح الموضوع بهذا الشكل، فإن معنى الثورة التركية وغايتها تصبح الانضمام لسلسلة من الحقائق العالمية، وليس «التسلّق» على حضارة أخرى. ولكن ماذا عن كمية الانحطاط الذهني الذي توقعنا فيه هذه النظرة؟ صفا نفسه أشار إلى ذلك عن دون قصد وانتباه خلال تفسيره للدور الذي يقع على عائق الثورة التركية وتركيا:

«وإن كان تصور آي سواريز -الذي يفترض أن آسيا أنثى وأوروبا ذكر- حقيقياً، فيمكننا القول بأن تركيا هي سرير الزفاف وأفضل مكان ونقطة تلتقي فيها القارتان بأحلام

جديدة؛ يمكننا أن نجد في أنفسنا التركيبة الكبيرة التي نبحث عنها بعد سنوات طويلة من الحروب المنهكة».[517]

جعل صفا الحضارة الأوروبية وتاريخها كاملة مثالية لا تحتمل الخطأ، والأدهى من ذلك أنه أكسبها هوية مطلقة فوق التاريخ. وكأن التاريخ مسيرة جمعية نحو هذه الحضارة، وكل ما على الأمم فعله هو الانضمام إلى هذه المسيرة. وجعل من هذه الحضارة القسطاس الذي يجب علينا استخدامه لتقييم ماضينا. إن محاولة إظهار المركزية الأوروبية كضرورة تاريخية عالمية لم تسمح لنا بتناول أوروبا من زاوية نقدية، ولم تقدم أرضية تاريخية للثورة التركية. وبينما كان صفا يحاول إيجاد موقع خاص للثورة التركية في التاريخ، أعاد قصداً أو عن غير قصد إنشاء نظرة تاريخية أوروبية المركز.[518]

نداء من المفكرين المسلمين الأوروبيين: غينون وأسد

كان للمثقفين المسلمين الأوروبيين مكانة مميزة من بين الفئات التي حذّرت من سحر العالم الغربي. فهؤلاء المثقفون الذين ولدوا في أوروبا وتربّوا على ثقافتها ثم اعتنقوا الإسلام تمتعوا بصفات خاصة تميّزهم عن غيرهم من المفكرين الأوروبيين الناقدين للغرب، وكذلك عن مثقفي العالم الإسلامي الأتراك والعرب والإيرانيين الناقدين للغرب. انفصل هؤلاء المفكرون عن العالم الديني الغربي باعتناقهم الإسلام، وانتقدوا الحداثة ومفاهيم الثقافة والإنسان والفرد والمجتمع والتاريخ والجمال والسياسة انتقادات جذرية. واستطاعوا أن يسندوا هذه الانتقادات إلى أسس ميتافيزيقية لأنهم تبنوا عقيدة التوحيد والإيمان بالآخرة. لذلك كانت منطلقاتهم وأفكارهم مختلفة عن أفكار الماركسيين المنطلقة من رفض علاقات الانتاج، أو أفكار هايدغر المنطلقة من نقد العلاقات الرأسمالية وفلسفتها الوجودية وتوجهاتها الإنسانية.

سنتطرق هنا باختصار لآراء ثلاثة مفكرين. تمثل حياة ومؤلفات هؤلاء المفكرين المسلمين الأوروبيين الذين يمثلون شعوباً وثقافات ووجهات نظر مختلفة، جوانب مختلفة من حكاية ذاك الجيل.

يقول رينيه غينون (اسمه عبد الواحد يحيى بعد الإسلام، 1886-1951)، والذي يعتبر من المؤسسين لمذهب «التقليدية»، أن الغرب الحديث يمرّ بانحراف ميتافيزيقي كبير، وأن هذا هو مصدر المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجمالية. وينطلق في آرائه من وجهة نظر ميتافيزيقية، ويوجه انتقاداً لمفاهيم العالم الحديث وتصوراته الوجودية. ويرى أن الحضارة الغربية الحديثة ترفض البعد الميتافيزيقي-العمودي الذي يجعل وجود الإنسان في الكون ذا معنى، ويتوجه بدلاً عن ذلك لإنشاء عالم جديد من خلال نظرة دنيوية-أفقية. ولكن مشروع الإنسانية الذي تم تقديمه لرفض سلطة الكنيسة الكاثوليكية وتحرير الإنسان، قدّم مركزية «الأنا» كبديل عن مركزية الإله السائدة في العصور الوسطى. وبينما حاول هذه المشروع تحرير الإنسان، ساقه -بشكل خطير- في طريق التأليه. يرى غينون أن هذا الانحراف عرضيّ في تاريخ البشرية، وأنه -على عكس ادعاءات مفكري التنوير- لم يكسب الحضارة الغربية أي ميزة خاصة.

يقول غينون أن كل حضارة تستند إلى مبدأ ميتافيزيقي. وما يعطي الحضارة الإسلامية أو الغربية أو الهندية أو الصينية هوية خاصة بها هو منظومة المبادئ الميتافيزيقية التي تستند إليها. هذا الإطار الميتافيزيقي المؤسس لتاريخ البشرية، يشكّل أيضاً أساس التراث القديم الكبير. فالمبادئ الميتافيزيقية الأساسية وضعت الأسس المبدئية للمنهج القديم الذي فتح الطريق لجميع الثقافات والحضارات، ومن بين هذه المبادئ أن للكون بداية ونهاية؛ وأن اللانهائي جاء قبل النهائي؛ وأن الإضافي مرتبط بالمطلق؛ وأن الخالق الواحد والمطلق خلق كل الكائنات؛ وانه لا يمكن حصر الإنسان بملكته العلمية ومشاعره البهيمية وعقله الاختزالي؛ وأن الكون مرتبي، كما توجد مراتب علمية تقابله. ومن دون تأسيس هذه المبادئ مجدداً، لا يمكن إنشاء علاقة بين السماء والأرض، وبين الآخرة والدنيا، والخالق والمخلوق، والباطن والظاهر، والروح والمادة، والمعنى والصورة، والمطلق والإضافي، والواجب والممكن، والجوهر والعرضي. ومن خلال فهم منظومة المبادئ هذه بشكل صحيح حصراً، يمكن للإنسان أن يصحح علاقته مع الكون، الذي هو جزء منه، وليس سيده المطلق غير المسؤول. لهذا السبب لن تنجح محاولات حلّ أزمة العالم الحديث الميتافيزيقية عن طريق الأساليب التقنية (إنتاج أكثر وتكنولوجيا أحدث) أو الاقتصادية (إنتاج أكثر وتوزيع عادل للدخل) أو النفسية (السعادة المعتمدة على الإدراك) أو السياسية (الثورة والإصلاح) بل ستزيد من تعميق الأزمة.[519]

عرف المفكرون المسلمون أمثال السهروردي وابن عربي وبن مسكويه، فكر المنهج القديم والتصور الوجودي عند المجتمعات التقليدية ونظرتها العالمية وأكوادها الثقافية وعبّروا عنها بمصطلح «الحكمة الخالدة». في الواقع، فإن أساس البناء الميتافيزيقي المقصود يتكون من سلسلة الوحي والنبوات التي بدأت مع سيدنا آدم واستمرت من خلال باقي الأنبياء. حيث استوجبت العدالة الإلهية ونظام الخلق عدم ترك الكون محروماً من هذه الحكمة الخالدة أبداً. هذا المبدأ القائم على محتوى ميتافيزيقي كثيف عند غينون يحمل تعبيراً عن الحقيقة الكونية. إدراك المجتمعات المختلفة لهذه الحقيقة بأشكال مختلفة لا ينتقص من صفتها الكونية. كما أن بناء تواصل سليم بين الثقافات والحضارات المختلفة لا يتم إلا على مستوى هذه المبادئ الميتافيزيقية الكونية. يرى غينون أن رفض هذه المبادئ أو إفراغها من محتواها باسم العقل أو الحرية أو التقدم هو أكبر كارثة تواجها البشرية المعاصرة.

يعرّف غينون الحداثة على أنها «سلطة الكمية».[520] نظرة العالم الحديث التي تختزل الكون في مظاهره المادية؛ وتختزل العلم والحكمة في المعطيات التجريبية والعقل المنطقي؛ وتختزل الحقيقة والأخلاق في الفائدة والنفعية وتختزل الجمال في اللذة، لا تزال في حالة صراع دائم مع تراث المجتمعات الشرقية والغربية على حد سواء. وإن كان سيتم الفصل بين الشرق والغرب -يؤيد غينون هذا الفصل- فإن جذور هذا الفصل ليست الجغرافيا أو التفوق العلمي-التكنولوجي بل المبادئ الميتافيزيقية. انفصل الغرب عن التراث العالمي الكبير خلال سيره نحو التنوير، بينما تحاول المجتمعات الشرقية الإبقاء على التراث العالمي القديم ولكنها متخبطة. تغريب الشرق يعني هيمنة سلطة الكمية على العالم بأسره. لهذا السبب يحذر غينون العالم الإسلامي والحضارات القديمة مثل الصين والهند من مخاطر المادية الحديثة والمعنوية المزيفة. ويتساءل غينون في كتابه «اكتئاب العالم الحديث» عام 1927: «هل سيعيش الشرق أزمة مؤقتة وسطحية نتيجة التأثيرات الحديثة؛ أم أن الغرب سيأخذ العالم بأسره معه للهاوية؟»[521]

المعنوية أو الروحانية المفرغة من الدين والميتافيزيقيا ليست سوى انحراف، ولا يمكن أن تحل مكان الروحانية الصحيحة. كما أن محاولة إضافة الروحانية كزينة لتجميل الحياة الحديثة دون فهمها أو مراجعتها تنمّ عن جهل كبير بماهية الحداثة، وتمثل إهانة للتراث. وهنا تكمن جذور انتقادات غينون الشاملة للحداثة. غينون الذي بنى حياته على هذه المبادئ، غادر فرنسا عام 1930 ليستقر في مصر، وعاش حياة متواضعة في القاهرة حتى وفاته عام 1951. ولم ينقطع عن أبحاثه

على الرغم من الضائقة المادية التي كان يعاني منها. وتعرّف على الشيخ المتصوف محمد إبراهيم وتزوج من ابنته عام 1934. وعلى الرغم من دعوات أصدقاءه المتكررة إلى أوروبا، لم يستجب، واقتصر على التواصل عن طريق البريد بمجموعة من الأصدقاء والكتاب في أوروبا. ترجمت أعمال غينون لعشرات اللغات وكانت له مكانة مميزة في عالم الفكر كمفكّر قادر على النظر إلى «الشرق» من زاوية غير استشراقية. ما زال انتقاده للحداثة الغربية ونظامه الميتافيزيقي الشامل وتصوره المعنوي يحافظ على أهميته اليوم في علاقات العالم الإسلامي والإسلام مع الغرب.

سجّل مارك توين في كتابه للرحلات «الأبرياء في الخارج» أو «تقدّم الحجاج الجدد» عام 1869، انطباعاته عن أزمير بالقول: «أول انطباع لكم في آسيا... بالضبط مثل باقي المدن الشرقية. منازل المسلمين ثقيلة ومظلمة ومطبقة على النفس مثل القبور... الطين في كل مكان والذباب... والشوارع تكتظ بالناس... كل أنواع الضجيج تهاجم أذن الإنسان، وفوق كل هذا صوت المؤذن من مئذنة عالية، يدعو المؤمنين إلى الصلاة...». هذا ما يراه توين من «ميزة الشرق» أو «عظمة الشرق».[522] يرسم توين صورة للشرق تختلف عن الشرق الخامل الكسول الغامض الذي تم تصويره مسبقاً. حيث يرى الحياة والحركة في المدن «كضجيج يهاجم أذن الإنسان». وهكذا يتحول الشرق الخامل إلى طنين غير متزن وخارج عن السيطرة عند الكاتب الأمريكي. اما ليوبولد فايس (1922-1992) ذو الأصول الأوروبية اليهودية والذي تحول اسمه بعد الإسلام إلى محمد أسد، فيرى في هذه الحركة «حماسة الحياة» عند الأوروبيين والمسلمين. ولا يصف شوارع القاهرة أو القدس بأنها مكتظة أو خاملة وسائمة من الحياة، بل يعبّر عن اظهارها الرغبة في الحياة في كل مجالاتها.[523]

كان أسد مدركاً للمسافة الدينية والثقافية الفاصلة بين أوروبا والعالم الإسلامي. وتحدّث في كتاب ألّفه قبل اعتناق الإسلام عن مخاطرة الخروج خارج أوروبا، مشيراً إلى أنه عندما يزور شخص أوروبي بلاداً مثل فرنسا وإيطاليا أو المجر، يشعر وكأنه في «بيته» على الرغم من الاختلافات بين هذه المجتمعات، حيث يمكن التغاضي عن الاختلافات بين القديم والحديث. وأضاف: «روح أوروبا متجانسة؛ نحن جميعاً نعيش في دائرة علاقات يعرفها الجميع تقريباً ونعرف هويتنا الجمعية وكأننا نشترك في لغة واحدة قدرية. هذه ثقافة مشتركة. ولكنها في نفس الوقت نوع من الكسل المعنوي». في المقابل يرى أن الخروج من أوروبا والذهاب لمكان مثل العالم العربي أو الإسلامي بشكل خاص يعني الدخول في عالم مختلف وربما أكثر أصالة وتفوقاً وهذا هو أكبر ما

يخشاه أسد. ولا شك بأن اكتشاف هذا العالم الأجنبي البعيد المنغلق على نفسه يعتبر سلوكاً نبيلاً، ولابد من الاعتراف بحق الأشخاص الذين بذلوا الجهد في هذا الطريق. ولكن غالباً ما يحدث هو أحد سيناريوهين؛ إما أن يتجاهل الأوروبيون حقيقة إبداع هؤلاء الغرباء، أو يحاولون استعمارهم. يرى أسد أن الأوروبيين قد يتعاملوا مع العالم الإسلامي بنظرة رومنسية وأحكام مسبقة مفوتين على أنفسهم فرصة فهم أسلوب حياة المسلمين، أو يتخلّوا عن أفكارهم وقناعاتهم الخاصة من باب حسن النوايا. في الحالتين تظهر مشكلة في الإدراك والنفوذ.[524]

كان أسد مراقباً ذا نظرة ثاقبة، وعمل على توظيف انطباعاته حول ثقافة أوروبا والإسلام في بناء جسر بين هذين العالمين. وحاول فهم الاختلافات التاريخية والثقافية في سياقاتها، في ظل نظرة إلى الاختبار والرحلة الإنسانية المشتركة على هذه الأرض. وساهمت جولته بين عامي 1922-1923 إلى القاهرة والقدس وعمان والشام وأزمير وإسطنبول، في التعرّف عن قرب على العالم العربي تحديداً. وانتقد غرور النصر الاستعماري الأوروبي بلغة حادة. كما انتقد إعجاب العرب بالغرب. وكانت له جدالات حادة مع الصهاينة خلال فترة بقائه في القدس. واعتبر أن الفكر الصهيوني خيانة لليهودية. لأن جوهر اليهودية ينحصر في عبادة الإله وإنشاء نظام حياة عادل وصالح في إطار المبادئ التي وضعها. أما الصهاينة فيسعون نحو المادية والوصول للأطماع السياسية من خلال اختزال هذه المبادئ في فكرة «إنشاء وطن خاص باليهود». وقال إن القادة الصهاينة يدركون أنهم يسحقون العرب من أجل خدمة الأهداف الاستعمارية الإنجليزية. لذا لن يسامح العرب الصهاينة أو الإنجليز أبداً.[525] وقال أسد أن «شعوراً بالندم عند اليهود» يقف خلف الصهيونية. المجتمعات اليهودية المعاصرة التي تحدّت الإله وأهانته، قد دمّرت أعمدتها الأخلاقية وحرقت سفن العودة. ومحاولة اليهود إنشاء دولة على الأراضي الفلسطينية بأي ثمن بدلاً من العودة للمبادئ الأخلاقية التي تضفي المعنى عليهم وعلى تاريخهم تعد خسارة كبيرة لليهودية المعاصرة. كما توجد الصهيونية على رأس العناصر التي سمّمت العلاقات بين أوروبا والعالم العربي.[526]

وتساءل أسد عن السبب الذي يجعل «إسلام الشرق مهماً جداً للتجربة المعنوية في أوروبا؟». حيث كان يرى أن الإسلام أهم لأوروبا من الشرق الأقصى (الصين والهند) بآلاف المرات؛ لأن المسألة ليست مجرد «التنوير» ولكن الوصول «للتناغم والسكينة». والعالم الإسلامي وحده هو القادر على أن يُري أوروبا حالة الفوضى والانهاك التي أصبحت عليها. وما زال العالم الإسلامي يحافظ على العلاقة المتوازنة التي أنشأها (يستطيع أن ينشئها) الإنسان مع الإله والعالم

والطبيعة والبشر الآخرين. فالوجود ليس عبثاً، لأن الإنسان ليس في حالة تصارع مع الوجود والطبيعة. بينما تسيطر على أوروبا حالة من الصراع والضياع والألم والانقسام والطمع اللا منتهية. وأساليب الأوروبيين «الاستهلاكية» الجنونية لن تمنحهم راحة أو فضائل أو سعادة أكثر.[527]

عندما قدم أسد انطباعاته هذه كان في الخامسة والعشرين من عمره ولم يكن قد اعتنق الإسلام بعد. بعد بضعة سنوات عندما اعتنق الإسلام، كان من غير المفاجئ أن يصبح أحد رواد الفكر الإسلامي الحديث. كما هو الحال في كتابه «الطريق إلى مكة» كانت انطباعاته في أول كتاب له «الشرق الغير رومانسي» تعكس تجربته الشخصية بقدر ما تعكس روح وذهن تلك الفترة بأكملها. بجانب أن له وجهة نظر تختلف عن غينون، فقد عارض بشدة مرض التقليد والتسليم المسيطر على العالم الإسلامي. وبالفعل تسببت القيم المادية التي استنفذتها المجتمعات الأوروبية والرغبة في الفوز والتوسع ومركزية «الأنا»، في مصائب كثيرة. لذا يجب على العالم الإسلامي -بدلاً من تكرار نفس الأخطاء- أن يعود إلى مصادره الخاصة ويدافع عن قيمه الخاصة من أجل إنشاء حياة تعتمد على العقل والأخلاق، في هذا العالم المعاصر ذي التوجه الهادم والتدنيسي والنسبي.

بذل محمد أسد مجهوداً كبيراً من أجل الاستقلال السياسي والانفتاح الثقافي للدول الإسلامية أثناء إقامته في شبه الجزيرة العربية وباكستان. ودافع، في كتابه «الإسلام على مفترق الطرق» عام 1934، عن ضرورة تراجع المسلمين عن تقليد الثقافة الغربية وعودتهم لمنهجهم الأصلي. وكان لكتاب «رسالة القرآن» الذي هو ثمرة سبعة عشر عاماً من الدراسات، مكانة كبيرة وسط ترجمات القرآن إلى اللغات الغربية. في هذا العمل لم يكتفي أسد بترجمة معاني القرآن فحسب؛ بل أضفى عليه تفسيره الخاص مستفيداً من أعمال كبار المفسرين أمثال الزمخشري والرازي. وشرح من خلال هذه الترجمة/التفسير ما يجب على العالم الإسلامي فعله أمام التحديات الحديثة. تلقّت ترجمة/تفسير أسد الكثير من الانتقادات نتيجة توجهاتها المعتزلة والعقلية. حتى أنها أفسدت علاقاته مع الحكام والعلماء السعوديين. قضى أسد آخر سنواته في المغرب والأندلس. وتوفي عام 1992، ودفن في مقابر المسلمين في غرناطة.

محمد أسد الغربي المعتنق للإسلام والذي اعتبره المسلمون «هدية الغرب للإسلام»، يرى أنه على الرغم من كل نواقص المسلمين فإن الإسلام هو أكبر قوة معنوية واجتماعية قد تصل لها

البشرية. فهو يناضل من أجل إعادة الكشف عن مفهوم الحياة الشمولي الذي وضعه الإسلام، ويرفض بشدة تيارات المادية والعلمانية والفردية التي احتلت مكاناً مركزياً في الحضارة المعاصرة. وكان للتجربة التي عاشها في أوروبا كمثقف ورحالة وصحفي شاب، دور كبير في تكوين هذا الموقف. يقول أسد أن الثقافة والسياسة المفرغة من الجذور المعنوية والميتافيزيقية ستصل بالبشرية إلى كارثة كبيرة، ويشجّع العالم الإسلامي لأن ينتهج سلوكاً ملؤه الأصالة والحزم والثقة في علاقاته مع الغرب. وقد قدّم نموذجاً حيّاً على هذا الموقف خلال السنوات التي تولّى فيها مناصب دبلوماسية في باكستان. وكنوع من التقدير لما قدمه من إسهامات للعالم الإسلامي وعلاقات الإسلام-الغرب، في عام 2008 تم إطلاق اسمه على المنطقة رقم 22 للأمم المتحدة في فيينا لتصبح معروفة باسم «Muhammad Asad Platz».

محمد مارمادوك بكتال، وشهادته على العصر

يحتل محمد مارمادوك بكتال (1875-1936) مكانة خاصة وسط المفكرين المسلمين الأوروبيين. القضايا التي كرّس لها نفسه كمسلم بريطاني وروائي ورحالة وصحفي وكاتب ومترجم لمعاني القرآن الكريم لها أهمية كبرى في مبحثنا هذا. تربى هذا الأديب الموهوب في عائلة بريطانية متدينة حيث كان جده ووالده قسيسين، لذا كان اعتناقه للإسلام وقيامه بترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزية في آخر أيامه أمراً مثيراً للاهتمام. ولكن الأمر الأساسي الذي يتميز به بكتال هو تساؤلاته حول الاستقامة التي تتوجه إليها الإنسانية بشكل جمعي. دأب بكتال على الدفاع عن الدولة العثمانية وعن الأتراك ضد الاستعمار الأوروبي، واعتبر أن ثقافة العلمانية-المادية قضت على أحد الشرايين الهامة للبشرية، وهو حينما يركع ويسجد في الصلاة مع مسلمي الهند ولندن، فإن الفكرة الأساسية التي توجهّ أفكاره وأفعاله هي إيمانه بأن رحلتنا في هذه الحياة الفانية تزدان بالمعنى من خلال الارتباط الصادق والواعي مع المتعال والمطلق. أخذ الغرب قرار التراجع عن هذه المبدأ منذ وقت طويل في سبيل التقدم والتنوير. أما المجتمعات الشرقية والمسلمة فما زالت تحافظ على هذه الحقيقة على الرغم من اضطرارها لدفع الثمن غالياً. كان هذا التصور هو ما وجّه بكتال إلى الشرق ثم إلى الإسلام في النهاية.

لم يتفاجأ اصدقاء بكتال المقربون من إعلانه إسلامه عقب محاضرته في جمعية الأدب الإسلامي في لندن عام 1914، والتي قدّمها تحت عنوان «الإسلام والتقدم». وكأن اهتمامه الذي دام لسنوات بالشرق والإسلام كان سيهديه إلى هذه النهاية. وكان بكتال الذي حاز على ثناء أسماء كبيرة في الأدب الإنجليزي مثل هربرت جورج ويلز، يبحث عن الحقيقة الكامنة وراء أشكال الثقافة المصطنعة والسطحية والعلاقات الإنسانية في رواياته مثل «سعيد السماك»، «أنيد»، «دار الإسلام»، و«الساعات الأولى من الصباح». كان هذا البحث يعبر عن سعي مقدس عند الروائي الشاب. وكان هذا البحث ايضاً يكمن وراء حبه الخاص تجاه الأتراك والثقافة العثمانية؛ إذ وجد في الثقافة التركية-العثمانية أغنى التعبيرات عن الثقافة الإسلامية التي تمثل ثقافة راقية وإنسانية قيّمة في مبدأ العشق. النظام العقدي الكامن خلف هذه الثقافة هو ما جعلها أكثر قيمة في نظره.

حماية هذه القيمة يمثل أساس الفكر السياسي لبكتال، فسقوط الدولة العثمانية يعني ظهور كارثة أكبر والتسبب بموت الملايين وانهيار النظام القديم وغلق باب أمل كبير للإنسانية. وإذ يعارض بكتال السياسة الإمبريالية للملكة الإنجليزية ضد الشرق، فإن همه الأول هو حماية الدولة العثمانية التي عرفها عن قرب وأحبها. ولا بد من النظر إلى دعمه لجماعة الاتحاد والترقي ضد السلطان عبد الحميد في هذا الإطار. إذ رأى أن هذه الحركة التي قادها الشباب الوطني ودعمها العلماء والمشايخ قادرة على حماية الدولة العثمانية أكثر من عبد الحميد، إذ لم يكن تعليق القانون الأساسي والمجلس العمومي حلاً المشكلة. كان بكتال يرى أن العالم الإسلامي يحتاج لما يمكن أن نسميه «الخلافة الدستورية»، نموذج يتولّى فيه الخليفة توحيد المسلمين جميعاً بقوة الدين والسياسة، ويضمن الدستور من خلاله حقوق المواطنين. وكان يرى في ذلك الحراك الوسيلة الوحيدة القادرة على إنقاذ الدولة العثمانية من السقوط وإحياء أمل العالم الإسلامي من جديد. آمن بكتال أن الاتحاد والترقي يمكنه تطبيق هذا النموذج.

يظهر بكتال وجهة نظره الصادقة هذه في رواية الساعات الأولى (ذات الاسم المستوحى من أول آية في صورة الضحى)، والتي تناول فيها حركة الاتحاد والترقي وثورة تركيا الفتاة. بطل الرواية المقدوني قمرالدين هو شخصية عثمانية تقليدية: مؤمن، صادق، طيب القلب، متواضع، مثالي ووفي. أظهر الكاتب من خلال تصويراته وانطباعاته وشخصياته الأدبية في الرواية قوة قلمه وحبه الشديد للمجتمع العثماني. ويرى بكتال في ثورة تركيا الفتاة ضرورة تاريخية ونجاحاً كبيراً، ويتطرق في بعض الأحيان إلى المشاكل التي سببتها الثورة ولكنه يقدّم هذا كاستثناءات تؤيد القاعدة.

وركّز بكتال في بعض أعماله الأدبية والسياسية على حالات التشتت الذهني والعاطفي الناتجة عن اختلاط الشرق والغرب والإسلام والحداثة. إذ نرى أحد أهم النماذج على هذا في أحد الحفلات التي أقيمت في قصر زكي باشا، إذ أمر بإحضار فرقة موسيقية غربية من بيرا للترفيه عن ضيوفه وللظهور بشكل لائق أمام الأوروبيين في المدينة. واحضر موسيقيين أتراك ليطربوا ذوقه الموسيقي الخاص. عزفت الموسيقى الغربية في أحد طرفي القاعة والموسيقى التركية في الطرف الآخر. واحتمل الجميع الفوضى الناتجة باسم الحداثة والشعبية. ولكن الأدهى من ذلك أن زكي باشا وزوجته كانوا يقولون للضيوف بالفرنسية «نحن متحررون من الأحكام المسبقة. نحن أناس معاصرون. نريد أن يكون الجميع سعيداً». وكدليل على هذا، طلبوا من السيدات المسلمات في القاعة خلع حجابهن قائلين «نحن عائلة واحدة»، داعياً إياهن إلى التصرف على هذا الأساس. شعر قمر الدين بالدهشة والخجل أمام هذا المشهد، فترك القاعة غاضباً. يعبر انفعال قمر الدين عن إحساس جيل بأكمله. غير أن هذه التصرفات الغريبة التي حدثت باسم الحضارة والحداثة والتسامح أصبحت عادية مع الوقت.[528]

وبعيداً عن الفساد الثقافي المنتشر تدريجياً، فإن أهداف الثورة الأساسية كانت الوحدة والأخوة والنظام والثقة والتقدم، ومن يعارضها يسيء للدولة والأمة. وفي النهاية تحتاج كل ثورة إلى فترة من الزمن. وكانت هذه الثورة تحتاج إلى عشرة سنوات على الأقل من السلام والاطمئنان لتصل إلى أهدافها. صحيح أن الدولة العثمانية في طور الانهيار، لكن مهلاً؛ ما زلنا في «الساعات الأولى من الصباح»، لم ينتهِ شيء بعد. لا بد أن الخير سيولد من رحم هذه المعاناة. تنتهي الرواية بهذه الرسالة الإيجابية. إلا أن الأحداث الحقيقة التي تبعت تلك الفترة قضت على هذا التفاؤل في فترة قصيرة. فهجمات وتدخلات وحيل الدول الأوروبية وروسيا التي لا تنتهي ساهمت في إضعاف الثورة والدولة، وانتهت بتفتيت الدولة العثمانية. ومن المحتمل أن يكون بكتال قد راقب تحول حركة الاتحاد والترقي إلى خط قومي-طوراني-علماني في وجه جماعات المسلمين وغير المسلمين تحت الحكم العثماني ومساهمتها في تسريع سقوط الدولة، بقلق كبير وربما بعض الندم.

وكان هذا سبب خلافه مع قائد جماعة المسلمين الإنجليز الشيخ عبد الله كويليام الذي كان يعرف على أنه «رجل السلطان عبد الحميد في إنجلترا». كان كويليم يدعم سياسات عبد الحميد ويعتقد أن اتباع استراتيجية ذكية ودقيقة سيخرج الدولة من حلقة النار هذه إلى برّ الأمان. لهذا السبب كانت له لقاءات سرية في أوروبا ودول البلقان وحاول توحيد مسلمي دول البلقان خاصة بتكليف من

السلطان. في الواقع اظهرت حروب البلقان عام 1912 وما تبعها من كوارث، صحة ما فعله كويليام. حتى وإن نظرنا للأمور من زاوية مختلفة، فإن الخسارة بالنسبة للمفكرين الانجليزيين تفوق خسارة أراضي الإمبراطورية. فقد كان يتم القضاء على تجربة وتراكم وثقافة وحضارة وتصور إنساني مرتكز على الإيمان والأخلاق، بعد أن دام لقرون.[529]

وفي الوقت الذي كان فيه الاسطول الانجليزي يرمي الجنود العثمانيين بالقنابل في حرب شناق قاله، كان بكتال قد حدد صفّه منذ وقت طويل. هزم الجيش العثماني الانجليز في شناق قاله عام 1915 ثم بعدها بسنة في حصار الكوت عام 1916، حيث كان يدافع عن حق الوجود لهذه الأمة الأصيلة. وكان بكتال مفعماً بالأمل. فلربما يكون هذا النصر بداية لأمر جديد في هذا الوقت الصعب الذي ضعفت فيه الأمة. ولكن من جهة أخرى، كان الإنجليزي الآخر، لورنس العرب، عازماً على أن يُكسب الإمبراطورية الانجليزية نصراً استراتيجياً مقابل هزائمها أمام العثمانيين في جبهات الحرب. ووصل لهذا الهدف عن طريق تحريض العرب في منطقة الحجاز وعلى رأسهم الشريف حسين ضد العثمانيين. انتقد بكتال لورانس على خلفية مشروعه السياسي وموقفه من المجتمعات العربية. ولم يكن يعتبره كاتباً جاسوسياً أو دبلوماسياً ماهراً، بل عنصر شؤم لدى الإمبريالية الانجليزية. لكن في النهاية، لم يكن بكتال من قال الكلمة الأخيرة في سياسات إنجلترا مع الشرق والعالم الإسلامي بل لورانس، وكانت هذه إحدى نقاط التحول في التاريخ الحديث. في المقدمة القصيرة لكتابه عن «حكايات الشرق» الذي نشره عام 1922 تحت عنوان «كما يرانا الآخرون»، تحدّث بكتال عن «خيبة الأمل» التي مرّ بها تجاه سياسات إنجلترا في الشرق إذ قال: «ما دامت الظلال السوداء تخيّم على سياسات انجلترا في الشرق، من الصعب أن يكون هناك مكان للمشاعر حسنة النية والصادقة نحو شعوب الشرق. فلنأمل في تبدد هذه السحب وعودة حسن النوايا مجدداً!»[530]

كان بكتال يشعر أنه محظوظ لأنه حظي بفرصة التعرف على المجتمع العثماني-التركي بالاختلاط المباشر. ولم يكتفِ بتعلم اللغة التركية أثناء بقائه في آرانكوي؛ بل أصبح شاهداً على التحولات الكبيرة التي شهدتها عاصمة الإمبراطورية، وما تعرضت له من قطع وحيل وغدر. عند اغتيال محمود شوكت باشا في 11 يونيو 1913 في منطقة بايزيد، كان بتكال قد حلّ ضيفاً على بيت السيدة ميسكت في آرانكوي. يحتوي كتابه «مع الاتراك في وقت الحرب» على انطباعاته الشخصية كمثقف ينبض قلبه بالحق والعدالة. دافع في كتابه الذي دوّنه قبل أن يعتنق الإسلام وفي كتاباته

السياسية عن ضرورة وقوف إنجلترا مع تركيا ضد روسيا والدول الأوروبية الأخرى. فالعلاقات الجيدة مع تركيا ستتيح إمكانية إقامة علاقات صحية بين العالم الإسلامي وأوروبا. وقد عبّر في مقدمة الكتاب عن هذه النقطة بشكل واضح: «تركيا التي تتمتع بعلاقة قريبة مع أوروبا هي رأس حركة التقدم في الشرق. تركيا هي القائد الطبيعي لهذا الأمر، وهي الأعقل. لأن تركيا تملك القدرة على فهم أوروبا وشرحها لمن ورائها. إذا قطعنا هذه الرأس كما ترغب روسيا والقوى الأخرى، سيخرج من هنا مائة رأس متعصب وسيولد وحش يبتلع أطفالنا.»[531]

يصرخ بكتال في أوروبا قائلاً: العصابات المسيحية التي سلّحتها أوروبا في دول البلقان تسفك دماء العثمانيين، بينما العثمانيون لم يمسّوا شعرة واحدة من المسيحيين تحت حماية دولتهم باعتبارهم من أهل الكتاب. حكاية المذبحة الأرمنية هي عبارة عن خدعة استخدمتها روسيا والدول الأوروبية لخلط الأمور داخل الدولة العثمانية وتحريض المسيحيين ضدها.[532] وكمثال على الدعاية التي تقوم بها الدول الأوروبية، نقل بكتال محادثة دارت بينه وبين أرمني عثماني قابله في السفينة أثناء قدومه إلى إسطنبول عام 1913. ادعى الشخص أن جميع المسيحيين يتم قتلهم في الدولة العثمانية، فسأله بكتال عدة أسئلة وأظهر له كذب هذه الادعاءات. خاصة وأنه كان يتابع عن كثب علاقات دول البلقان بالعالم العربي، ولم يكن ثمة دليل يثبت هذه الادعاءات. خجل الأرمني العثماني وحاول التخفيف من حدّة كلامه، وقال «بالطبع هناك أشخاص جيدون بين الأتراك المسلمين..». ضغط بكتال عليه أكثر وقال: «لا بدّ أنك تمزح. لولا الأتراك لما بقي مسيحي واحد في الشرق اليوم. بينما كانت أوروبا اللاتينية على وشك القضاء عليكم، جاء الأتراك وأنقذوكم. لقد نجوتم جميعاً بفضل تسامحهم الديني.»

عندما تخاصم الجميع ومن بينهم البابا في كنيسة في اسطنبول بسبب خلاف حول «من سيحمل الصليب المقدس؟»، لم يفصل بينهم سوى الضباط العثمانيين.[533] في مقابل هذا وجد بكتال صعوبة في فهم الخصومة التي يكنها الأرمنيون العثمانيون والروم تجاه الأتراك. في الواقع أخطأت الأقليات غير المسلمة التي ابتهجت لفقدان الدولة العثمانية أراضيها في أوروبا والبلقان. لأن هذا النصر الذي احتفلوا به باسم «الأخوة المسيحية» لم يكن لصالحهم بأي شكل من الأشكال. ربما يكون ضعف الدولة العثمانية مفيداً لأوروبا؛ ولكنه لن يفيد الروم والأرمن أو الجماعات اليهودية على الأراضي العثمانية. كان الأتراك حانقين على تعاون الروم (اليونان) مع الدول الأوروبية؛ ولكن لم

يتولد داخلهم الحقد جراء ذلك. ولكن الأوروبيين واخوتهم المسيحيين في الدولة العثمانية حملوا بذور الحقد والضغينة تجاه الأتراك.[534]

بينما يهاجم الأوروبيون بمتدينيهم وعلمانييهم كل مقدسات المسلمين وعلى رأسها محمد ﷺ، لم يتفوّه أي مسلم بكلمة ضد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أو الحواريين. على العكس دائماً، أظهر مسلمو الشرق على الدوام ميلاً للتصالح والسلام بشكل لطيف وبجهود لم تكن تأتي بالنفع. إن لم يكن هذا هو الحق والعدالة التي ينادي بها الغرب، فماذا إذاً؟

وكان بكتال يعبّر بين الحين والآخر عن غضبه من الأتراك المقلّدين لأوروبا. إذ عارض تقليدهم الأعمى للحضارة الغربية من أجل الوصول للتقدم والحرية والرفاهية، ونصحهم بنقد مجتمعاتهم بنظرة أكثر شمولية والتوقف عن النظر لأوروبا كمثل أعلى في كل شيء. في يوم ما استمع بصبر لحديث أحد الأتراك في سفينة حيدر باشا قائلاً بانفعال: «لقد انتهينا، قضي علينا. لم يبقَ لدينا إنسانية أو حضارة. لا معنى من التعلّم أو الغنى. لم يعد هناك أمل بنا. نحن نحتاج لمارتن لوثر...» فردّ عليه قائلاً: «اعتقد أن خطأكم ينتج عن محاولتكم للتحول إلى أوروبيين وهو أمر لن يحدث ويجب ألا يرغب به أي إنسان عاقل».[535] على الأغلب الكثير من الأوروبيون يشعرون بنفس التشاؤم تجاه دولهم. ولكن هذه الحالة النفسية عند الأتراك كانت تحزن بكتال وتقلقه. لأن هذا الشعور هو بالضبط ما ترغب به القوى التي تريد إسقاط الدولة العثمانية.

شعر بكتال بخطر وعبثية الكثير من النقاشات التي يسمعها في إسطنبول وبيرا حول كون الإسلام عائقاً للتقدم. غير أن هذا الادعاء الناتج عن التقليد التام، لا علاقة له بالحقيقة. أغلب الأساتذة الذين تعرف عليهم في إسطنبول والأئمة التي عرفها في العالم الإسلامي كانوا أشخاص يتمتعون بعقل منفتح في مواضيع العلم والحرية والنهضة وسلطة القانون، ولكنهم كانوا يرجّحون التصرف بحذر وصبر بدلاً من الخطوات المتعجلة التي قد تؤدي إلى انحراف باسم التقدم. كانت نصيحة بكتال واحدة لصديقه الاتحادي الذي يقول «صبر؟ ليس لدينا وقت للصبر...» حيث قال: تركيا اليوم في نقطة جيدة جداً بالنسبة للماضي. إذا تسرّعتم واتخذتم خطوات خاطئة لن تسامحكم قوى أوروبا الكبرى وستقيم جنازة «الرجل المريض» أمامكم. الإسلام دين لا يعيق التقدم كما أنه أكثر تسامحاً وانفتاحاً من المسيحية. أي كلمة تختلف عن هذا، ما هي إلا نتاج للترويج وحملات التشويه الأوروبية.[536]

إن الأسباب الكامنة خلف الأحكام المسبقة هذه تتعلق من ناحية بالدين -المسيحية-، ومن ناحية أخرى بالإمبريالية. يذكر بكتال أن نظرة المسيحيين الأوروبيين للمسلمين كانت متطرفة طوال التاريخ، إلا أنها اكتسبت أبعاداً جديدة في العصر الحديث. لم تتوانى الدول الأوروبية عن استخدام أحكامها المسبقة وخصوماتها الدينية القديمة من أجل إسقاط الدولة العثمانية وتقسيم العالم الإسلامي. فلطالما افتعلت الأزمات بتحريض المسيحيين الذين يعيشون بسلام تحت الحكم العثماني. لم يكن هدفهم خدمة دينهم بل تحقيق المبادئ الإمبريالية. لهذا السبب يمكن القول بأن استغلالهم المسيحية «جريمة في حق الإنسانية».[537]

لم يؤثر اليأس المنتشر بين الأتراك على إيمان بكتال بأن الغد أفضل. ولطالما أكّد لأصدقائه الأتراك أن «الرحلة ما زالت في بدايتها»، وخاطب الأوروبيين بالقول: «اعرفوا قيمة الأتراك». لأن الأتراك المسلمين هم الأمة الوحيدة التي يمكنها أخذ خطوات هامة للتعايش مع أوروبا في سلام وأمان. كان بكتال يكنّ كل الحب والاحترام للعرب، لكنه رأى أن الأتراك هم الأجدر بقيادة العالم الإسلامي. ولكن كما قال «هيهات! مع الأسف لا يوجد عقل في أوروبا، فقط أعضاء الجسد والمعدة. من نخاطب هنا ولأجل ماذا؟»[538]

كان بكتال جادّاً وصادقاً في بحثه عن الحقيقة. حتى أنه قد أخبر إمام مسجد الشام الذي كان يدرس فيه اللغة العربية وعلوم الدين، برغبته في اعتناق الإسلام وهو في التاسعة عشرة من عمره. ردّ عليه الإمام قائلاً: «لا يا بني؛ انتظر حتى تكبر وتعود لدولتك. أنت الآن تعيش بيننا وحيداً؛ بالضبط مثل شبابنا المتواجدين وسط المسيحيين... إذا تعامل أحد رجال الدين المسيحي مع شبابنا بشكل مختلف عما أفعله معك الآن، الله وحده يعلم بردة فعلي تجاه سلوكه؟» طلب الأستاذ من بكتال ألّا يهمل والدته المقيمة في إنجلترا وأن يتشاور معها في رغبته اعتناق الإسلام. ولتعليق بكتال على الحادثة أهمية قصوى إذ قال: «لو أن ذاك الشاب (بكتال في عمر 19) أسلم وقتها، لندم على ذلك، وأحزن والدته وبالتالي نفسه. فهو لم يفكر أو يمتلك المعلومات الكافية عن الإسلام التي تجعله متأكد تماماً من قراره. كل ما جذبه وقتها هو رومانسية الشرق وعظمته. لكن هذا الشاب قد أسلم حقاً بعد عشرين عاماً.»[539]

بكتال الذي أسلم بعد أن نفض عن نفسه تأثير جاذبية الشرق والاستشراق، رأى أن الإسلام دين الحرية: التحرر من تسلط «الأنا» والاستبداد وتحكم الدولة وعبودية المادة والغرور؛ باختصار

الحرية من كل شيء يبعد الإنسان عن مرتبة أشرف المخلوقات. الجانب الإيجابي من هذه الحرية مهم بقدر الجانب السلبي. يعلم الإسلام البشر الإيمان والصدق والسعادة والاطمئنان والوحدة والأصالة والصداقة والأخوة والوفاء والوقار.

وقد منحته كل المدن الإسلامية التي زارها من مصر إلى فلسطين ومن سوريا إلى إسطنبول وحيدر آباد شعوراً بالتناغم والامتلاء، ما جعله يعبّر عن هذه الفكرة كثيراً في رواياته: «الغنى الحقيقي (والتقدم والثقافة والسلام الحقيقي) لا يعني «امتلاك» أشياء أكثر، بل «القدرة على التواجد» بحفنة مما تملك». كل ما يخص الإنسان من تاريخ وثقافة وفن ومادة ومال وقوى ومدن ومعمار وطبيعة.. هو مظهر من مظاهر لسعي واحد. شكلت الآية الكريمة (الآية 115- سورة البقرة) {**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**...} بالنسبة لبكتال الوحدة والتفوق الميتافيزيقي التي صبغت إدراكه وعالمه الفكري.

وتشكل الأيام التي قضاها بكتال في رحلته إلى الهند جزءاً هامّاً من حياته وبحثه عن الحقيقة. إذ لم يتردد في قبول عرض أصدقائه الهنود في انجلترا والذين عرضوا عليه تحرير مجلة «تاريخ مومباي»، والتي بواسطتها استطاع التعرّف على أسماء بارزة في «حركة الخلافة»، ودعم حركة الاستقلال المناهضة للعنف. كما أصبح صديقاً مقرّباً من غاندي، وكان يتفق معه في موقفه ضد تقسيم الهند. ولأنه كان مؤمناً بضرورة استمرارية الخلافة، وقف إلى جانب حركة الخلافة في الهند. إلا أنه أصيب بخيبة أمل أخرى عند إسقاط الخلافة عام 1924. فمن سيقوم على جمع كلمة الأمة ووحدتها بعد أن تم اسقاط هذا المنصب المعبّر عن الوحدة القيمية والسياسية لملايين المسلمين من البلقان إلى شبه القارة الهندية؟ شعر بكتال ان هذا التغيير الكبير على خارطة العالم السياسية لن يجلب الخير. وعلى الرغم من مشاركته في السياسة في الهند، إلا أن جهده ووقته كانا مكرّسين للعلم والفكر والكتابة، التي كان من ثمارها مجلة الثقافة الإسلامية التي تولّى تحريرها لمدة عشر سنوات. هذه المجلة التي تم تكليف محمد أسد بتحريرها لاحقاً، لا تزال تصدر حتى اليوم وتعدّ واحدة من أهم المصادر في الدراسات الإسلامية. كما لا يزال كتابه «البعد الثقافي للإسلام» الذي يجمع العديد من دروسه التي ألقاها في الهند محطّ الاهتمام اليوم.

وكان المحطة الأخيرة من حياة بكتال هي الأهم. كان بكتال مستحضراً مهابة المهمة التي تصدّر لها عند بدئه ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الانجليزية. ولكنه لم يكن يدرك كمّ التحديات التي

ستواجهه بعد اتمامه عمل الترجمة التي بدأها تحت حماية أمير حيدر آباد (الأخير) عثمان علي خان. فقد أدرك من خلال تجربته الخاصة أن ترجمة رجل معتنق للإسلام لن تلقى القبول بين المسلمين ما لم يتم اعتمادها من قبل الأزهر. لذلك توجّه إلى مصر، وقدّم الترجمة بين يدي علماء الأزهر. كان رد علماء الأزهر يتمثّل في القول بأن القرآن الكريم لا يمكن ترجمته، ومعانيه لا يتم إدراكها وفهمها إلا باللغة العربية حصراً، وأن كل ترجمة لا بد أن تحتوي على التحريف والخيانة والإثم. فشعر بكتال أن الأمر يحتمل معانٍ تتعدى المعنى العلمي والديني. وقد وضّح المناظرات التي وقعت بينه وبين علماء الأزهر في مقالة طويلة في كتابه «الثقافة الإسلامية». لم يكن أحد ينكر أهلية بكتال الدينية واللغوية للقيام بمثل هذا العمل. ما جعله يشعر أن ثمة قومية ومركزية-عربية تقف خلف الرفض غير المقنع للترجمة، معتبراً أن العرب لا يزالون يرون أنه الرافعة الوحيدة لراية الإسلام، وأن غير العرب من الترك والهند والأفارقة يقلّون عنهم في الدين والثقافة. معتبراً أن الدين والإخلاص ليسا مبررين كافيين لتفسير هذه العصبية العمياء. كما كان على العرب تقبّل فكرة أصعب من هذه أيضاً، تتمثل في أن قادة الجهاد لم يعودوا من العرب، بل أصبحوا في معظمهم من الأتراك ومسلمي البلقان والأفارقة ومسلمي الهند. إن توقّع فهم العرب منغلقي الأفق العاجزين عن إدراك هذه الحقيقة السياسية البسيطة -وإن أصبحوا علماء في الأزهر- لضرورة وأهمية ترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزية لهو ضرب من الخيال.[540]

اعتبرت العديد من المجلات الأدبية في تلك الفترة ترجمة بكتال، التي صدرت في عام 1930 تحت عنوان «معاني القرآن الكريم»، «نجاحاً أدبياً كبيراً». ولا بد أن هذا التوصيف كان جملة تقدير هامة لصاحب قلم مثل بكتال. إلا أن بكتال، الروائي والكاتب والصحفي والقائد المجتمعي، لم يكن يتعامل مع المسألة على أنها «انجاز أدبي»، بل كانت أهم مهمات حياته. ولا شكّ في أنه قد قام بتأديتها على أكمل وجه. وتبقى الترجمة التي قدّمها واحدة من أهم الترجمات المتداولة حتى اليوم.

توفي بكتال في التاسع عشر من أيار عام 1936، تاركاً خلفه إرثاً معرفياً قيماً ويستحق الاطلاع، بصفته مثقفاً مسلماً ناضل من أجل عالم أكثر عدلاً وإنسانية. وقد كتبت مجلة «المراجعة الإسلامية» بعد عدة أشهر من وفاته رسالة تعزية جاء فيها: «كان رجلاً عظيماً في حياته، وعند وفاته». وقد شهد بكتال -المؤمن وصاحب القلم- بنفسه على جدالات الشرق والغرب والعالم الإسلامي وأوروبا والإمبريالية والاستعمار الأوروبي، وخاطب الغرب منتقداً مساوئ الإمبريالية،

وخاطب الشرق ليحثّهم على تقدير قيمة الأديان والحضارات. واستطاع بكتال أن ينتقد مغامرات الغرب العلمانية-المادية-الإمبريالية من دون الوقوع في عقدة النقص، محافظا على نقطته المرجعية، كما نجح في تقدير الأذواق الثقافية والأدبية المتنوعة. ولا تزال أعمال هذا الأديب والمثقف تخاطب العديد من القضايا في واقعنا المعاصر.

عندما تنصرت ثلاثة فتيات مسلمات

أشرنا سابقاً إلى أن مسألة الدين وخاصة أنشطة التبشير وتغيير الدين كانت إحدى نقاط الصراع الأساسية في علاقات الإسلام-الغرب التي أثارت انزعاج العديدين حتى بين أكثر الفئات تغرباً وحداثة. بينما رأى المثقفون الأوروبيون والمبشرون أن الثقافة الغربية الحديثة تتشكل من توليفة من العناصر اليونانية-الرومانية-المسيحية والعلمانية؛ أراد رواد الفكر المسلمون الميّالون للتغريب إقناع أنفسهم بأن المسيحية ليس لها تأثير كبير على الحضارة الغربية الحديثة. فربما يتغير -لابد أن يتغير- مفهومنا عن التاريخ والمجتمع والثقافة والتعليم والسياسة؛ ولكن هذا لا يعني أبدا تغيير الدين وترك الإسلام واعتناق المسيحية، ويجب ألا يعني هذا، من وجهة نظرهم.

لهذا السبب، كانت المجتمعات الإسلامية على اختلاف ميولها السياسية أو الفلسفية، تشعر بالبعد عن الحضارة الغربية أكثر ما تشعر في الحياة الدينية. وليس من الغريب عدم تفضيل أشرس المثقفين التغريبيين للدين المسيحي على الدين الإسلامي. فعلى العكس كانت الانتقادات لاذعة لمن تركوا الإسلام وتنصروا. إذ تظهر ردات الأفعال على انتشار خبر تنصّر ثلاثة فتيات تركيات في المدرسة الأمريكية في مدينة بورصا عام 1928، مدى حساسية الهوية الدينية -حتى في هذه الفترة التي شكّلت ذروة التغريب. فبعد أن وصل الأمر إلى مسامع الطلاب والمفتشين، تم رفع القضية إلى أتاتورك، الذي أعطى أوامر مباشرة بإغلاق المدرسة، ومعاقبة المديرة واثنين من المعلمين بالحبس لثلاثة أيام ودفع ثلاث ليرات. أخرجت العائلات أبنائها من المدرسة. وتدخّل السفير الأمريكي، الذي كتب في خطاب لعاصمته محذراً من هذا التطور السيء للغاية، ومعبراً من خشيته من تأثيره السلبي على المدارس الأمريكية الأخرى.[541]

ومع انتشار الخبر، اهتزت الثقة الشعبية بالمدارس الأجنبية، واندلع نقاش حادّ حول السياسة الثقافية والتعليمية والدينية لهذه الجمهورية الشابة. كتب محمد أمين رئيس دائرة التربية والتعليم

القومي مقالة في مجموعة الحياة بتاريخ 2 فبراير 1928، أكّد فيها أنه يمكن النظر لحادثة بورصا على أنها حالة فردية، ولكن المدارس الأجنبية في تركيا تضر «بالتضامن الوطني»، وأن هذه المدارس تبعد الشباب التركي عن قيمهم الوطنية، والآباء الذين يرسلون أبنائهم لهذه المدارس يظنون أن الحداثة عبارة عن «تعلم لغات أجنبية والبيانو والإتيكيت». يقول فؤاد كوبرولو في مقالة كتبها بتاريخ 9 فبراير 1928 بعنوان «حادثة التنصر وأزمة الثقافة» أن هذه ليست مجرد مشكلة بسيطة في مدرسة وانما هي نتيجة لأزمة الثقافة التي تمر بها تركيا. ووفقاً له، تفكر الفتيات اللاتي غيرن دينهن إلى البروتستانتية أنهن أصبحن «معاصرات» ويتهمن من يهاجمهن «بالتخلف والتعصب والجهل». واعتبر أن المشكلة الأساسية هي عدم وجود منهج يقدم «فكر جديد» أو «طريق جديد» للمجتمع التركي بعد الدولة العثمانية. كما تطرق كوبرولو ايضاً إلى تغيير حروف الابجدية المثير للجدل في وقتها، بالقول:

> «*حاولنا اللحاق بمؤسسات الجماعات الأوروبية المعاصرة وقيمها -بسبب الصراعات الاجتماعية- ولكن بصورة شكلية. أحد الأمثلة الصريحة على هذا، من يرغبون في استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية لإكمال هذه الثورة*».[542]

وفي مقالة أخرى في نفس الصحيفة، قال:

> «*من الأفضل أن نبدأ حديثنا بالتساؤل عن سبب وجود مدرسة «أمريكية» أصلاً في بورصا التي تعد مدينة تركية خالصة؟ نعم، لماذا توجد مدرسة أمريكية في بورصا التي لا توجد فيها عائلة أمريكية واحدة؟ لماذا توجد مدارس أمريكية في أضنا وأزمير وقيصري الخ؟ لماذا توجد مدارس أمريكية وفرنسية وايطالية وانجليزية وألمانية مختلطة للبنات والأولاد في إسطنبول؟ ... المدرسة الأجنبية تعني الثقافة الأجنبية. اللغة الأجنبية والفكر القومي الأجنبي والدين الأجنبي... كلها أيقونات الثقافة*».[543]

إن تأرجح مسألة تنصر الفتيات الأتراك الثلاث بين كونها «مشكلة مدرسية» بسيطة وكونها «أزمة ثقافية عميقة» يظهر مدى هشاشة وسطحية بنية الحداثة التركية. ومن الملفت للنظر ردة الفعل التي أظهرها المثقفون الجمهوريون الذين كانوا يؤمنون بأنه يمكنهم تحقيق الحداثة والتغريب دون التنصّر، ومن خلال نظام أخلاقي علماني بعيد عن الدين. تعتبر المدارس والمؤسسات التبشيرية الأجنبية الناشطة في تركيا من مستشفيات ومؤسسات خيرية وغيرها، مثالاً يجسّد عدم

سهولة الفصل بين الثقافة والحضارة الغربية المعاصرة وبين الاعتقاد المسيحي. كما نصّ البورد الأمريكي في تقرير بتاريخ 1924 «المعلمون المسيحيون.. سينقلون الأفكار المسيحية ومبادئها الحياتية إلى طلابهم. وهكذا ستتاح الفرصة للتبشير لإدخال الشخصية المسيحية في حياة الطلاب الأتراك...» ويضيف: «يمكن نشر المسيحية بافتتاح مدرسة إعدادية أو مشفى». كانت أنشطة التبشير المسيرة عن طريق المؤسسات التعليمية والصحية تنتشر على نطاق واسع وتلعب دوراً في الاندماج المجتمعي، ومبادرات تغيير الدين وحتى المواقف السياسية. وكان التعليم المدرسي يجهّز الأرضية المناسبة لذلك. وبينما يتفق الجميع على تربية جيل «ذي أخلاق وعقل»، يبقى تحويل هذا الهدف إلى أكواد دينية وسياسية معضلة كبيرة. إحدى التعبيرات الواضحة على هذا، قاسم جولاك الذي دخل السياسة وعمل في السكرتارية العامة لحزب الشعب الجمهوري بتعليمات من أتاتورك. يقول جولاك الذي درس في مدرسة روبرت في عام 1920: «في ذاك الوقت كانت مدرسة روبرت مدرسة تبشيرية. كنا ندرس الإنجيل كل يوم، ويأخذوننا إلى الكنيسة. نحن أناس متدينون، كنت أعارض هذا.»[544]

أفصح مؤسس مدرسة روبرت، سايروس هاملين، بوضوح عن إنشاء المدرسة بروح تبشيرية. وقد صوّر هاملين نجاحه في أخذ إذن للمدرسة بعد كفاح طول بشكل درامي بقوله: حكم الأتراك طرفي البسفور طوال أربعة قرون ولم يسمحوا لأي مؤسسة أجنبية أن يكون لها تواجد هنا. مدرسة روبرت التي تأسست عام 1863 هي أول وأكبر استثناء! يفسّر هاملين منحه هذا الامتياز بأن الأمريكان لم يقوموا بأي عمل سيء تجاه الأراضي العثمانية.[545] اتبع هاملين وأصدقائه طريقاً حذراً ووعراً لتحقق المدرسة أهدافها في إطار مبادئها الخاصة، وتضمن في الوقت ذاته القبول في المجتمع التركي. إذ تبنت منهجاً يختلف عن المدارس الكاثوليكية أو اليسوعية أو البروتستانتية، بحيث كانت أكثر علمانية وحساسية للقضايا المحلية. وقال هاملين أنه عرف الصدر الأعظم مدحت باشا عن قرب عام 1876، وعبّر عن شكره لأحمد وفيق باشا على الدعم الذي قدّمه أثناء إنشاء المدرسة. واجهت مدرسة روبرت مشاكل عديدة في سنواتها الأولى. إذ استغرق تطورها واستحسانها بعض الوقت. ولكن في النهاية، أصبحت المدرسة إحدى أهم المؤسسات التعليمية التي شهدت الفترة الأخيرة من الدولة العثمانية والسنوات الأولى للجمهورية، وشكّلت نواة جامعة البسفور التي تمّ انشاؤها عام 1971، وكان لخريجيها على مرّ السنين أدوار هامة في حياة الدولة والمجتمع.

تعتبر حادثة المدرسة الأمريكية في بورصا، وفعليات التبشير، والتناقضات العميقة التي تمثّلت في شخص قاسم جولاك، من الأمثلة التي تشير إلى العلاقة الإشكالية بين الحداثة التركية والغرب. كما أن جغرافيا أخرى من الدول الإسلامية مثل مصر وإيران والهند قد شهدت تناقضات مشابهة. فالمجتمعات الإسلامية المناضلة من أجل الاستقلال ضد الإمبريالية والاستعمار من ناحية، والواقعة تحت الضغوط الثقيلة للحداثة والاندماج الثقافي وأنشطة التبشير من ناحية أخرى، وجدت نفسها أمام امتحان كبير لتكوين شكل تواجدها وإنشاء نظام سياسي وعالم جمالي وثقافي. أما مدى نجاحها أو فشلها فهو موضوع لدراسات أطول بالطبع. ولكن غالباً لا يمكننا تحليل سير علاقات الإسلام-الغرب في الفترة الحديثة بشكل جيد دون الالتفات لهذا التوتر والسجال الكبير.

العصر الجديد:
عوالم تبتعد أثناء التقارب

اكتسب التفاعل بين المجتمعات الإسلامية والغربية أشكالاً جديدة مع نشأة الدول القومية ونشوب حروب الاستقلال والحربين العالمية الأولى والثانية، ثم بفضل ظهور المؤسسات الدولية مثل الأمم المتحدة والناتو والاتحاد الأوروبي. وانعكست العولمة التي أخذت بالتصاعد في أعقاب الحرب الباردة على علاقات الإسلام والغرب بأشكال مختلفة. حيث أنشأ المسلمون المغتربون في أوروبا وأمريكا - بهدف التعليم أو العمل- لأنفسهم حياة جديدة. وفتحت شبكة الانترنت والشبكات الافتراضية والتكنولوجيا الحديثة وشبكات التواصل الاجتماعي مجالات تفاعل جديدة لها الدور في تصحيح المفاهيم المختلطة أحياناً وتزيد في تحريفها أحياناً أخرى. وتسببت وسائل التواصل الاجتماعي القادرة على تحويل كل شيء إلى العالم «الافتراضي» في خلال ثواني، في إنشاء جسور جديدة بين المجتمعات الإسلامية والغربية أحياناً، وفي تعميق الهوّة بينها أحياناً أخرى.

كشفت استطلاعات الرأي العام قبل حادثة الحادي عشر من سبتمبر عن نظرة الشك والريبة التي تكنّها المجتمعات الإسلامية والغربية لبعضها البعض، وعن توسع الفجوة بين العالمين تدريجياً. ووفقاً لدراسة أجريت عام 1994، اعتبر 42% من الأمريكيين أن الإسلام دين يشرّع العنف، فيما تؤمن 47% من العينة المشاركة في الاستطلاع أن المسلمين معادون للغرب وأمريكا.[546] ووفقاً لدراسة أخرى أجريت عام 2006، يرى 79% من الأمريكيين و76% من الأوروبيين أن المهاجرين إلى بلادهم يمثلون تهديداً كبيراً. إن الشعور بالخطر من الهجرات إلى طرفي المحيط الأطلنطي هو أمر يستدعي التفكير؛ لأن النجاح الاقتصادي في هذه المنطقة مرتبط أساساً بالقادمين من الخارج بقدر ارتباطه بالانفتاح العالمي. وليس من الصدفة أن يكون المسلمون على رأس مجموعات المهاجرين التي تشكل تهديداً بحسب هذه الاستطلاعات. فقد أظهرت دراسة أجريت عام 2011 في الذكرى العاشرة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، أن المجتمعات الإسلامية والغربية

تنظر لبعضها البعض نظرة سلبية مليئة بالشكوك. حيث يقول كلا الطرفين أن العلاقات سلبية ملقياً باللوم على الطرف الآخر. إذ يصف الأوروبيون والأمريكيون المسلمين بالتعسف والميل للعنف، وترى أغلبية المسلمين أن الغرب يتّصف بالأنانية والطمع وانعدام الأخلاق.[547] وبينما قال غالبية الأوروبيين والأمريكيين «أن الأصولية الإسلامية تهديد حقيقي»، اعتبر نصفهم أن القيم الإسلامية لا تتوافق مع الديمقراطية. من الواضح هنا أن المقصود بالإسلام ليس الدين الإسلامي بالمعنى اللاهوتي، ولكن القيم الدينية والثقافية للدول المسلمة. ولا يمكننا توقع امتلاك المواطن الأوروبي أو الأمريكي المتوسط معلومات كافية ليحكم على الفكر الإسلامي وفلسفته وحقوقه وفنونه. من ناحية أخرى، ثمة قناعة منتشرة في المجتمعات الغربية تقول بأنه لا يمكن لدولة ذات أغلبية مسلمة أن تتمتع بشكل حياة سياسي-اجتماعي جامع قائم على الديمقراطية والسلام والأمن. وبهذا نرى كيف أن ما تناولناه سابقاً حول تصوير المجتمعات المسلمة منذ بداية من العصور الوسطى على أنها مستبدة ميّالة للعنف وغير عقلانية ومعادية للمرأة وغيره، ساهمت حتى اليوم في جعل الإسلام هو «الآخر» بالنسبة للغرب، وظهور مفهوم «الخطر الأخضر» ليحلّ محلّ «الخطر الأحمر» الذي انتهى في أعقاب الحرب الباردة.

أصبحت الثقافة الشعبية الحديثة المنتشرة على نطاق واسع من خلال السينما والموسيقى وبرامج التلفاز وجميع وسائل الترفيه بمثابة الوسيط الأساسي الناقل للأحكام المسبقة والصورة العدوانية هذه. وساهمت هذه الثقافة الشعبية التي تتصف بالسطحية واللحظية والاستهلاكية في تعزيز ونشر الأحكام المسبقة التي تناولناها طوال هذا الكتاب، مما أنتج أشكالاً وأساليباً جديدة من الآراء الجاهلة والمواقف العدوانية والسلوك العدواني، وساهم في زيادة التباعد على المستوى الفكري والعاطفي. وأصبحت حملات التواصل الاجتماعي -التي يتم انتاجها واستهلاكها لحظياً- مساحة متاحة للجميع للتعبير عن قناعاته الموجودة أساساً بشكل عدواني وخارج عن السيطرة، بدلاً من تقديم فكر جديد أو محاولة تصويب الأفهام. ولا بد من الحذر في التعاطي مع هذه المسألة، خاصة مع ندرة الدراسات الشاملة حول تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على العلاقة بين الإسلام والغرب. لا شكّ بأن وسائل التواصل الاجتماعي التي تشكّل اليوم وسيلة تواصل ونشر موجّهة للرأي العام يمكن أن تستخدم كأداة للخير أو الشر، والأمثلة على ذلك كثيرة ونراها من حولنا كل يوم.

ومن أهم الأمثلة التي تتبادر إلى الذهن على الأعمال السينمائية الكبيرة التي ساهمت في تشكيل الصور النمطية في أفلام هوليود: قوات البحرية (1990)، شوارع القتل (1991)، درع الإنسانية (1992)، ابن النمر الوردي (1993)، أكاذيب حقيقية (1994)، قرار إداري (1996)، الحصار (1998)، قواعد الارتباط (2000). تبني هذه الأفلام شخصية العرب والمسلمين بشكل عام على عناصر الشر والغدر والخيانة والعداوة. ولا نغفل بالطبع عن شدة الازدواجية التي تعاني منها السينما الأمريكية التي تجمّل العنف وتشرعنه وتعظمه في الأوضاع الطبيعية، وفي الوقت ذاته تظهر المسلمين كإرهابيين. إذ تصوّر الأفراد والمجتمعات المسلمة كأشرار يدعمون العنف بشكل منظّم وترسّخ فكرة «الخطر الأخضر». ليس من الصعب تخمين صورة الإسلام والمسلمين التي تتكون في عقل رجل الشارع الأمريكي والأوروبي بعد مشاهدة هذه النوعية من الأفلام.[548] المشكلة أن هذه الشخصيات التي هي من صنع الخيال تساهم بشكل مباشر في تطوير الإدراك وأساليب التعامل مع الحقائق المباشرة. وتتسبب صورة العرب المشوهة في هذه الأفلام في ترسيخ فكرة تعميمية وإطلاق أحكام جمعية على العالم الإسلامي. علاوة على أن مهاجمة العرب والمسلمين أصحبت تمرّ كأمر طبيعي في الثقافة الشعبية الأمريكية في الروايات والأفلام. وأصبحت المغالطات التي لا يمكن ارتكابها بحق اليهود أو الزنوج أو المجموعات العرقية الأخرى، ترتكب بحقّ العرب دون حسيب أو رقيب. كما أن المجموعات اليمينية والعرقية في أوروبا وأمريكا تستغل هذا النوع من الصور والانطباعات كثيراً، من دون أن يتخذ المجتمع ردة فعل كافية.

ومن جانب آخر، لابد من ذكر الأعمال التي هدفت إلى بناء جسور بين الثقافات، وحاكمت الانطباعات والقوالب القديمة. تتناول بعض الأفلام مثل روبين هود (1991)، مالكوم أكس (1992)، المحارب الثالث عشر (1999)، مملكة السماء (2005)، شخصية المسلم بشكل أكثر إيجابية نوعاً ما. ولكن هذه الأعمال قليلة وغير كافية إذا ما قورنت بسابقتها. وبالطبع، ليست هوليود وحدها المسؤولة عن هذه النتيجة. فدول الخليج الغنية وصاحبة شبكة العلاقات القوية في الغرب على مستوى الكتّاب والمفكرين والصحفيين ومؤسسات المجتمع المدني قادرة على لعب دور هام، ويجب عليها القيام به، في تعديل الفهم الخاطئ. إذ إن تحميل قصور وفشل العالم الإسلامي في هذه المواضيع على عاتق الآخرين لا يقدم حلاً للمشكلة. ماذا عن دورنا نحن؟

أضفت صورة المسلم السيئة والمظلمة المتغلغلة في الثقافة الشعبية، المشروعية على الخطاب السياسي المتمركز حول «خطر الإسلام». فصورة الإسلام والمسلمين التي رسمها بعض

الكتاب مثل برنارد لويس ودانيل بايبس ومارتن كرامر وستيف إمرسون وباميلا جيلر تعتمد على فكرة «التهديد الإسلامي» ومفهوم «الآخر». وأصبحت سياسات نشر الخوف التي انتهجتها إدارة بوش ببراعة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر امتداداً طبيعياً لمفهوم التهديد هذا. برنارد لويس، أول من استخدم تعبير «صراع الحضارات» في مقالة نشرها عام 1990، اعتبر أن «غضب المسلمين» المتصاعد تدريجياً نابع من قيمة متجذرة وصراع حضارات وليس ردة فعل على السياسات الخارجية الأمريكية. يرى لويس أن هذا الغضب الذي يصل حد الجنون يتغذى على المراجع الدينية للمجتمعات الإسلامية:

«نرى بوضوح أننا أمام حركة وحالة نفسية تفوق مشاكل أو سياسات بعينها أو الدول التي تقف خلفها. هذا ليس سوى صراع حضارات؛ ربما تكون غير عقلانية ولكن هذه حتمًا ردة فعل تاريخية من حضارة قديمة منافسة ضد ميراثنا اليهودي-المسيحي ووضعنا العلماني الحالي والانتشار العالمي لكليهما».[549]

في قراءة لويس للتاريخ، تمثل العلاقات الإسلامية-الغربية جملة من «الهجمات والهجمات المضادة، وجولات من الجهاد والحروب الصليبية، غزو وغزو مضاد».

جعل لويس الإسلام هو «الآخر» التاريخي والمعاصر بالنسبة للغرب العلماني واليهودي-المسيحي في الوقت نفسه. وزعم أن جذور المشكلة تكمن في أسس وتعاليم الإسلام؛ لأن هذه المصادر تنظّر لنظام عالمي قائم على التصارع والتحكّم. يرى لويس أن الفكر الإسلامي التقليدي يقسم العالم سياسيًا ودينيًا إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. دار الإسلام هي المناطق ذات الأغلبية المسلمة، والتي تطبّق فيها الشريعة الإسلامية -عن رغبة أو عنوة-. أما دار الحرب فهي الأماكن التي تكون الأغلبية فيها من غير المسلمين ولا يشعر فيها المسلمون بالأمان. ووفقاً لنظرة لويس الانتقائية في قراءة التاريخ، لابد من فتح دار الحرب كفرض ديني وإدخالها تحت الحكم الإسلامي، لأنه وفق ما يدّعي؛ لا يقبل الإسلام أي مجال ديني-ثقافي غيره. لذلك يرى أن التاريخ الإسلامي عبارة عن محاولات وضع «الآخر الديني والثقافي» تحت سلطة الدين والثقافة الإسلامية. ويشكل مفهوم الجهاد عند المسلمين الأساس لأيديولوجيا عسكرية. ويتحول الجهاد إلى «حرب مقدسة» عند انتقاله إلى المجال الاجتماعي، حيث يكون الذنب الوحيد لليهود والمسيحيين في هذه الحرب هو أنهم لا يدينون بالإسلام. ويرى لويس أن حركات الجهاد في العصر الحديث تحمل

أيدولوجيا الجهاد الساعية إلى وضع العالم بأسره تحت حكم الإسلام. ومن الواضح أن ادعاءات لويس المبالغ فيها تتناقض بشكل صارخ مع تعاليم الإسلام الأساسية وتجربته التاريخية.[550]

انتشرت هذه النظرة التي تختزل الإسلام في كونه ديناً توسعياً ذي عقلية عسكرية، خاصة في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، بشكل لا يمكن تجاهله أو لتغاضي عنه أو اعتباره مجرد هذيان فكري. ومن الواضح أن قراءات التاريخ للويس ومن هم على شاكلته، قد ساهمت في تكوين وتشكيل هذه الأيدلوجيا. فبينما يلقي لويس الضوء على الصراع بين دار الإسلام ودار الحرب، يمرّ مروراً عرضياً وسريعاً على مصطلحات «دار الصلح» و«دار العهد»، وهي التي تشير إلى الاتفاقيات بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية وتظهر إمكانية تعايش البلدين بسلام في إطار بعض الشروط.[551] فوفقاً للظروف السياسية والعسكرية، وقعت حروب بين الدول الإسلامية والمسيحية أحياناً، وعاشا بسلام جنباً إلى جنب أحياناً أخرى. أما تعميم حالة الحرب وتقديمها على أنها أساس إسلامي أصيل فيكشف الأجندات السياسية لصاحب هذه النظرة، أكثر مما يقدّم حقيقة تاريخية.

أصبح تأثير هذا المفهوم على الخطابات السياسية الأوروبية والأمريكية، أحد أهم عناصر التوتر في العلاقات الإسلامية-الغربية. فعبارات مثل «الفاشية الإسلامية» التي ابتدعها «المحافظون الجدد» في عهد جورج بوش، والتي ساهمت في استمرار الحروب، وتشريع الاحتلال تحت اسم الحرب على الإرهاب، ودعم الأنظمة القمعية، وتعميق الخطاب المعادي للإسلام بذريعة المصالح القومية، وزيادة الاستبداد ضد الأقليات المسلمة، وغيرها، ساهمت بالفعل في تعزيز الشكوك لدى الدول الإسلامية. وكان من الطبيعي أن تتحول هذه الشكوك إلى غضب عارم إزاء فضيحة سجون غوانتنامو وأبو غريب، وفي أزمة الكاريكاتير الدنماركي. وليس من الصعب تخمين الوقع الذي تركته كلمات الرئيس الأمريكي رونالد ريجين على المجتمعات المسلمة، إذ قال في حوار له في مجلة تايمز عام 1980 عقب اختياره كرئيس: «المسلمون يعودون من جديد إلى اعتقادهم بأنهم لن يدخلوا الجنة دون قتل مسيحي أو يهودي»[552]. أضف إلى ذلك بعض العبارات التي تستخدمها الجماعات اليمينية الأمريكية وجماعات التبشير الإنجيلي مثل «الإسلام دين السيف»، و«المسلمون أشدّ خطراً من النازيين»، و«هدف الإسلام هو هدم الحضارات الغربية» وغيرها، لتتشكل أمامك صورة «صراع أديان وحضارات عالمي» لا يمكن التغاضي عنها. العناصر التي تصنع الأرضية لهذا الصراع موجودة بكثرة في المجتمعات الإسلامية والغربية على حد سواء. لعبت سياسات

الولايات المتحدة في الشرق الأوسط في أعقاب الحرب العالمية الثانية وسياساتها المتمحورة حول إسرائيل دورًا هاماً في تعميق هذا الفكر المتأزم وتغذية «الاستشراق الأمريكي».[553]

من دون الخوض في التفاصيل، لا بدّ من الإشارة إلى الآتي: تمّ اللجوء للعنف باسم الدين على مدار التاريخ، وما زال هذا الحال مستمراً في العصر الحديث. ولكن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، بدأ الربط المنظّم بين الإسلام والإرهاب، وأصبح المسلم يصوّر على أنه عنصر إرهابي محتمل. واستمرّ التوجّه العام في الإعلام الغربي بالسير باتجاه نشر الأخبار التي تساعد على تقوية هذا الفكرة. حيث يتم تناول أعمال العنف التي يقوم بها اليهود والمسيحيون والبوذيون على أنها وقائع فردية، ويشار إلى «المشاكل النفسية» التي يعاني منها المجرم الذي قام بقتل عشرات الأشخاص، ليتم تبسيط الحادثة والمرور عنها. وعندما يكون القائم بأعمال العنف مسلماً يتم تحويل الحدث فوراً إلى حدث إرهابي يستدعي البحث في روابطه العالمية، ويتم ربط الواقعة بدين الشخص وثقافته. وهكذا يعاد تكوين فكرة «التهديد الإسلامي الإرهابي العالمي» دائمًا مع كل حادثة من هذا النوع.

فبالإضافة إلى الحروب الصليبية، لو نظرنا إلى التاريخ القريب، لوجدنا العديد من الأمثلة على لجوء العالم بأكمله إلى العنف والإرهاب والقتل باسم الدين. ثمة العديد من الجرائم التي ارتكبت في التاريخ القريب باسم المسيحية، نذكر منها جريمة تفجير القسيس مايكل براي لعيادات الإجهاض في أمريكا، وتفجير تيموثي مك فاي مبانٍ حكومية في أوكلاهما، في واحدة من أكبر الأحداث الإرهابية في تاريخ أمريكا والتي تعيد للأذهان أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وإعلان ديفيد كوريش الحرب على الحكومة الأمريكية إلى أن قُتل في تكساس هو وأتباعه، والصراعات المستمرة لعشرات السنوات بين الكاثوليك والبروتستانت في شمال أيرلندا، ودعم الكنيسة الأرثوذكسية الصربية للمذبحة وتشريعها لقتل مسلمي البوسنة والاعتداء على نسائهم خلال مذابح البوسنة (1992-1995)، واعتبار جماعات التبشير الإنجيلي قتل أمريكا عشرات الآلاف من العراقيين كنوع من التجلي للإرادة الإلهية، وقتل أندريس بريفيك 77 شخصاً بريئاً في النرويج وجرح المئات من أجل «إنشاء أوروبا مسيحية». أضف إلى ذلك، فتح الطبيب النفسي البروكليني باروخ جولدشتاين النار على الفلسطينيين في صلاة الفجر في الحرم الإبراهيمي في الخليل في عام 1994 وقتله لثمانية وثلاثين شخصاً، واغتيال الرئيس الإسرائيلي إسحاق رابين على يد يهودي يدعى إيجال عامير، وإباحة القائد اليهودي مائير كاهانا لقتل الفلسطينيين بالاعتماد على كتب الدين اليهودي، كل

هذا يظهر أن اليهودية أيضاً قد تُنتج أعمالاً إرهابية.[554] ولكن على الرغم من اعتراف هؤلاء بارتكاب جرائمهم بإسم المسيحية أو اليهودية، وانتسابهم إلى جماعات بعينها، لا يُطلق عليهم لقب «إرهابي مسيحي» أو «إرهابي يهودي» أبداً؛ بل تُستخدم تعبيرات مثل «اليمين المتطرف» وغيرها للإشارة إليهم. ولكن عند الحديث عن أعمال إرهابية يرتكبها مسلمون، يتم توظيف عبارات «الإرهاب إسلامي - المسلم الإرهابي» على الفور. وهكذا توضع إشارة استفهام على كل المسلمين في أوروبا وأمريكا على أنهم قوى إرهابية كامنة، بشكل يتعدى حدود القواعد القانونية والأخلاقية. وبينما تظهر الإحصائيات أن الجماعات اليمينية المتطرفة وعصابات الإجرام تقف خلف معظم الجرائم في الولايات المتحدة، تواصل عناوين الأخبار المثيرة في الإعلام والتوجيهات السياسية المتعمدة في خلق المزيد من أجواء الخوف والكراهية.[555]

وكما أن من الخطأ الفادح القول بأن هذه الأديان تحمل الإرهاب في جوهرها نظراً إلى الأمثلة التي ذكرناها سابقاً، فإن ربط الإسلام بأحداث العنف الواقعة في العالم الإسلامي أو بالجماعات الميّالة للعنف هو خطأ جوهري أيضاً. بينما يحاول الغرب تشكيل خطاب اتهامي وصراعي يربط بين الإسلام والإرهاب في سياقات معينة، نرى بالمقابل أن العالم الإسلامي لا يستخدم تعبيرات من قبيل الإرهاب المسيحي أو الإرهاب اليهودي؛ ويعود ذلك إلى الوعي العام بخطأ وقصور الربط بين الدين وبين أحداث العنف ذات المسببات الأخرى. يفتقر رواد الفكر الغربيون إلى هذه الحساسية التي يظهرها العالم الإسلامي بهذا الخصوص، إذ نراهم يواصلون خلق أسطورة «الإرهاب الإسلامي» عالمياً. ولا داعي للتذكير بحجم الاستغلال الذي تتعرض له هذه الأسطورة «كمادة رائجة» في السياسات العالمية.

يظهر أمامنا وضع مشابه فيما يخص جدلية علاقة الإسلام بالديمقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون والتعددية. كما أشرنا باختصار سابقًا، يزعم المدافعون عن نظرية صراع الحضارات والأصولية الدينية أن جذور المشكلة تعود إلى قيم الإسلام والمجتمعات المسلمة. إذ يقول فرانسيس فوكوياما صاحب نظرية «نهاية التاريخ»، أن نموذج المجتمع «الرأسمالي الغربي التحرري» يشكّل نهاية التاريخ؛ لأن هذا النموذج يضع نهاية لمساعي البشر للبحث عن «النظام الجيد». فهو يرى أن «عالمية الديمقراطية الغربية التحررية بوصفها المحطة الأخيرة للتطور الايدولوجي الإنساني وآخر أشكال لمفهوم الإدارة البشرية» هي نهاية طبيعية لمجرى التاريخ ذي المسار التقدّمي والبشير بعالم طوباوي. وفقاً لهذا لا يمكن للإنسانية إنتاج نموذج أو نماذج أفضل بعد الآن (ويرى فوكوياما أنه لا

داعي لذلك من الأساس). وبحسب هذه النظرة، فإن كل القوى التي تقاوم هذه النهاية المحتمة سوف تنهزم عاجلًا أو آجلاً وستصبح جزءاً من الماضي. يرى فوكومايا أن الإسلام «صاحب الأيدولوجية المنظمة والمتماسكة ومفهوم الأخلاق وتعاليم العدالة السياسية والاجتماعية مثله مثل الشيوعية والليبرالية» لا يزال يقاوم هذه الهيمنة. ولكنه يرى «أن الثقافات الإسلامية لا تتبع اختبار الديمقراطية الليبرالية في مجالها وعلى المستوى الفكري». بينما يقرّ هذا المفهوم التاريخي الحتمي مركزية أوروبا كنهاية للتاريخ، فهو يرى جميع أشكال الثقافة والمساعي السياسية التي لا تتماشى معه كحركات مضادة لروح وجوهر التاريخ. وبهذا، عند نهاية التاريخ، أو أثناء سير العالم نحو نهاية التاريخ، تصبح المواجهة بين الإسلام الذي يزيد انكفاءً في الماضي، وبين الغرب الذي يزيد عالمية، قدراً لا مفرّ منه.[556]

نظرية صراع الحضارات التي قدّمها هنتنغتون، والتي تبدو في البداية مختلفة عن نظرية نهاية التاريخ ولكنها تشترك معها في بعض المنطلقات، ترى أن الشكل الرئيسي للعلاقات والتحالفات العالمية ستتشكل بناءً على تصور الحضارات والهويات الجمعية بدلاً من مصالح الدول القومية أو الحسابات الاستراتيجية. إذ ستحدد الاختلافات التاريخية والدينية والثقافية بين المجتمعات الإسلامية والغربية مجالات الصراع الرئيسية بين العالمين في القرن الحادي والعشرين. يشير هنتنغتون إلى افتقار أغلبية الدول الإسلامية للنظام الديمقراطي وثقافة المشاركة والديمقراطية، ويزعم أن الإسلام الذي يؤسس هوية المجتمعات الإسلامية لا يمتلك المرونة لاحتضان القيم الديمقراطية. وفقاً لهذه النظرة، فإن التاريخ لن يسير في اتجاه واحد كما يقول فوكوياما؛ بل في مسارات وممرات متفرقة تتصالح فيها الحضارات المختلفة أحياناً، ويمحو بعضها بعضاً أحياناً أخرى، ولكنها بالمحصلة ستسمر بالتصارع. وسيكون مركز الصراع هو الإسلام والغرب.

لا تثبت معطيات البحث صحة أسس نظريات كل من فوكوياما وهنتنجتون. فافتقار البلاد الإسلامية للأنظمة الديمقراطية لا يعني رغبة المسلمين في الأنظمة السلطوية والمنغلقة. في الواقع تظهر دراسة أجراها بيبا نوريس وروناالد إنغليهارت خلال أعوام 1995-2001 في 75 دولة (من بينهم 9 دول مسلمة) قبول الدول الإسلامية للديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون وغيرها من القيم.[557] كما أن القيم الأساسية التي طالبت بها الكتل المعارضة للأنظمة القمعية في فترة الربيع العربي هي العدالة والمساواة والتمثيل والمشاركة الديمقراطية. لذا فإن أسطورة ترجيح المجتمعات الإسلامية لنظم الحكم القمعية المغلقة ليست سوى حجة مزيفة استخدمتها القوى العالمية مراراً

لتأمين مصالحها وتدخلاتها. كما أن الإخماد السريع لنيران الديمقراطية والحرية المشتعلة بعد ثورات الربيع العربي عام 2011، وصمت الدول الأوروبية على الانقلابات التي أعقبتها يجعلنا نتساءل عن جهوزية الدول الغربية (والنظام العالمي) للديمقراطية في العالم العربي، أكثر من السؤال عن جهوزية العرب أنفسهم.

في هذه النقطة لابد أن نؤكد على أهمية الدور الوظيفي على المستوى الاستراتيجي-المفاهيمي الذي لعبته نظرية صراع الحضارات في أعقاب الحرب الباردة، وفي الوقت الذي سيطرت عليه تصورات النظام العالمي أحادي القطب.

كما أن تطبيق هذه النظرية على التطورات السياسية المعاصرة لا يزال قائماً. إذ طبق أحد الكتاب في مقال له، لنظرية «المثقف» لهنتنغتون على الانقلاب الذي حدث في مصر عام 2013، ويقول مدافعًا عن الانقلاب العسكري أن المسلمين لا يمتلكون «العناصر الفكرية الأساسية» لقيام نظام ديمقراطي.[558] وفقاً لهذا المفهوم، فإن إنشاء الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية أمر غير ممكن من الناحية الدينية والثقافية؛ لذا لا مانع في أن يدعم الغرب الانقلابات العسكرية التي تصب في صالحه.

وهنا لابد من فهم الخلفية الفكرية التي ترتكز عليها نظريات مثل صراع الحضارات، فليست هذه المرة الأولى التي يجد فيها الإسلام نفسه في هذا الموقف، وهو الذي يُصوَّر دوماً على أنه «الآخر» النقيض للحضارة الغربية. إذ تناولنا سابقاً كيف تم إنشاء صورة الإسلام على أنه «الآخر» بالنسبة للمسيحية. وأصبح الإسلام هو «الآخر» المناقض للعالم الغربي العلماني بعد فترة التنوير، وأصبحت هويته التاريخية-الدينية وأيضاً السياسية تُعرّف على أنها «مشكلة» ليتم التعامل معه بالكثير من الشك كقوة تتحدى أسس النظام العالمي الحالي. وبأكثر التعبيرات بساطة وخداعاً، تم إنشاء تصور للإسلام على أنه عقبة في طريق البشرية المتقدمة في طريق العقلانية والحرية والعلمانية والتعددية، وهكذا تحولت نظرة «الآخر» إلى عملية سياسية تستهدف «خلق عدو مسلم».[559]

من المشكلة اليهودية إلى المشكلة الإسلامية

عندما نطرح سؤال «ما هي المشكلة الإسلامية بالضبط؟» نرى أن الأساس يعود إلى تاريخ الفكر الغربي الحديث. يبدو أن الفكر الغربي -ربما كغيره من المناهج- قد أنشأ «المشكلة الإسلامية» كمرآة تعكس مشاكله الخاصة. فعند تناول مواضيع المشاركة السياسية والديمقراطية والتعليم والبطالة والهجرة والقيم العائلية والدينية لدى المجتمعات الإسلامية والمسلمين يكون الموضوع مرتبطاً بتصور «الأنا» عند الغرب أكثر من ارتباطه بالإسلام والمسلمين. إذ تناقش المجتمعات الأوروبية والأمريكية مشاكل عالمها الفكري والاجتماعي في سياق نقاشها للإسلام والمسلمين، أي أنها تفضل نقاش انعكاسات قضاياها بدلاً من نقاش القضايا ذاتها مباشرة.

تلفت آن نورتون الانتباه إلى هذه الجزئية، من خلال الإشارة إلى أن «المسألة الإسلامية» بدأت تحلّ محلّ «المسألة اليهودية» التي قدّمها ماركس في القرن التاسع عشر. كانت المشكلة اليهودية دائمًا موضوعاً صعباً ومزعجاً ومثيراً للجدل في أوروبا. فالمسيحية التي تنظر لليهود على أنهم قتلة عيسى، تضع بذلك الأسس اللاهوتية والجذور التاريخية لمعاداة السامية. اضطر اليهود على العيش في ظل هذه النظرة لمئات السنين بعد حصرهم في الأحياء المعزولة ومحو كل إسهاماتهم من التاريخ الأوروبي. عادت مشكلة اليهود مرة أخرى إلى الساحة في عصر التنوير بعد قمعها وتجاهلها تحت سلطة المسيحية في العصور الوسطى. لأنه من أجل تحقيق مبادئ العقل والحرية والمساواة والأخوة التي نادى بها عصر التنوير والثورة الفرنسية كان لابد من إلغاء صفة «الآخر» الديني والتاريخي الملصقة باليهود، وتقبلهم كبشر مساوين في المجتمعات الحديثة المثقفة. كان معنى هذه المثل واضحًا للأوروبيين من الكاثوليك والبروتستانت والعلمانيين والملحدين. ولكن ماذا عن اليهود الذين لا يدخلون في هذه الفئة؟ هل المجتمعات الغربية التي تدّعي الحداثة والتحضر والعقلانية والتعددية والتحرر جاهزة لتقبل اليهود كمواطنين مساوين ومحترمين؟

كان لابد من تصفية العداوة الكلاسيكية مع اليهود وتوجهات معاداة السامية من أجل حل «المسألة اليهودية». هل قام عصر التنوير بتصفية هذه المشكلة؟ وهل ساهمت هذه المراجعة الذاتية في تخطي المركزية الأوروبية؟ عندما نتذكر الهولوكوست والتوجهات المعادية للسامية التي تركت آثاراً عميقة في العقل الباطن للفكر الغربي الحديث نجد أن تصفية العداوة هذه لم تصل للنتيجة المرجوة. فالشعور بالذنب الذي سببه الهولوكوست لا يزال يهيمن على مزاج المجتمعات الغربية المعاصرة في كل المجالات من الفلسفة إلى الاجتماع، ومن السياسة إلى الفن، ومن الإعلام إلى

الاقتصاد. ومع ذلك لا يمكن القول بأن معاداة السامية، الأيدولوجية ذات الجذور الأوروبية، قد اختفت تمامًا من المجتمعات الأمريكية والأوروبية.

فكيف احتلت «المسألة الإسلامية» مكان «المسألة اليهودية»؟ ترى نورتون أن الجدال الذي يدور في الغرب اليوم حول قضايا مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والهجرة والمهاجرين والأقليات والتعددية والجنس والحريات والمساواة، عادة ما يحمل خلفيات تحكم على الإسلام والمسلمين. وأكثر ما يمثل هذه النقاشات الجدلية هو القول بأن قيم الثقافة العليا موجودة في الغرب، وأن المجتمعات الإسلامية محرومة من هذه القيم. ولكن بينما يناقش السياسيون وقادة الفكر والإعلاميون الغربيون هذه المصطلحات، يتمحور نقاشهم في الواقع على الثقافة الأوروبية ومصاعبها العملية، أكثر من قضايا الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. ولا بدّ أن التعميمات والأحكام القائلة «نحن نمتلك وهم يفتقدون» تمنح الكثير من الراحة للسياسيين والمثقفين الغربيين. إذ يشكّل نظر البعض إلى الدول الإسلامية والحكم بالقول: «نحن أفضل منهم»، أرضية مناسبة لتشريع سياسات متناقضة مع قيم العقل والحرية والمساواة. وفي الواقع، تعكس النقاشات التي أوجدها الغرب عن طريق «المسألة الإسلامية»، الخوف والقلق والأحكام المسبقة والآمال والتوقعات القومية والمحلية للمجتمعات الغربية.[560]

يذكرنا هذا الوضع برمزية «في انتظار البرابرة» لقسطنطين كفافيس. إذ استخدم الشاعر اليوناني كفافيس هذه الاستعارة للتعبير عن مشهد تتوقف الحياة في بلد متخيل، ويتوقف فيه مجلس الشيوخ عن العمل، ويتجمهر الناس في مدخل المدينة، حتى أن الإمبراطور نفسه جاء إلى مدخل المدينة واضعًا تاجه، واصطف أركان الدولة، فيصبح الشعب في حالة فزع. وعندما يُسأل عن سبب كل هذه الفوضى يُقال «البربر قادمون!». من هم البربر ومن أين ومتى يأتون، لا أحد يعرف. في الحقيقة، لا أحد يهتم بإيجاد إجابة على هذا السؤال. فالإمبراطورية «التي تنتظر قدوم البربر» قد غيّرت مجرى حياتها، وتولّت مهام جديدة، وأخذت احتياطات لم تكن تخطر على بال. وعلى عكس التوقعات، حل المساء ولم يأتي البربر. وأكد الرسل الذين وصلوا حدود الدولة أنه لا أثر لأي من البربر. يعبّر الشاعر عن دهشة المدينة بهذه العبارات: «ولكن ماذا سنفعل الآن بدون البربر؟ / كانوا نوعًا من الحل لمشاكلنا».[561] اختفاء البربر، هذا العدو المتخيّل، قلب نظام المدينة رأسًا على عقب، وعادت مشاكلها القديمة مرة أخرى. ستضطر المدينة الآن لحلّ مشاكلها من خلال مواجهة الحقائق

وليس عن طريق التحجج بالبربر غير الموجودين أساساً. وهكذا نتثبت من عدم جدوى حل للمشاكل عن طريق العدو/ البربر/ الخصم الذي هو من نسج الخيال.

إن وصف الإسلام بالخروج عن العقل والميل للعنف والإرهاب ومعاداة الديمقراطية والمرأة والفساد ومنع الحريات وغيرها يعكس القلق الكامن في أعماق ذهن وضمير المجتمعات الغربية أكثر من كونه تحليلاً لحقيقة العالم الإسلامي أو الأقلية المسلمة التي تعيش في أوروبا. إذ تتم مناقشة المشاكل المنتشرة في الغرب -كغيره من الدول- مثل العنصرية والعرقية والعنف ضد المرأة والتصرفات المتطرفة والإدمان وضعف العائلة والعنف الاجتماعي والإرهاب والبطالة والانحراف والمساواة وصراع الدين والعلمانية، عن طريق نقل ساحة النقاش إلى ساحة «الآخر» ألا وهو الإسلام، ليتم نقاشها بعيداً عن موطنها، من باب تصدير المشكلات إلى الخارج وإقصائها وإبعادها.

قضية المرأة والديمقراطية والحرية

ومن أهم الأمثلة على ذلك، قضية الإسلام والمرأة. فلم يقتصر استخدام فكرة استبداد المرأة واضطهادها وعدم قدرتها على التعبير ووجوب تحريرها على جعله وسيلة لاحتلال دول مثل أفغانستان والعراق. فقد أصبحت قضية حجاب الرأس مجالاً سهلاً للجدل للفت الأنظار عن العنف الممنهج الذي تتعرض له المرأة في المجتمعات الحديثة المتحررة والرأسمالية. فآلاف السيدات في الدول الاوروبية وأمريكا يتعرضن كل عام للعنف والاعتداءات التي تودي بحياتهن أو تفضي إلى الاغتصاب أو الإصابات أو الصدمات النفسية العنيفة. ووفقًا لإحصائيات الأمم المتحدة، تعرضت 35% من النساء في العالم للعنف خلال عام 2013. ويرتكب الأزواج أكثر من 40% من الجرائم المسجلة ضد النساء في أمريكا وكندا وأستراليا وإسرائيل وجنوب أفريقيا. أما تجارة النساء هي مشكلة مشتركة في العالم كله؛ لكن مسار التجارة يكون في الغالب من الدول الفقيرة إلى الدول الغنية، كما هو متوقع. ووفقًا لذات الإحصائية، أكّد ما يقرب من نصف النساء في دول الاتحاد الأوروبي تعرضهن للتحرش الجنسي.[562]

وبالطبع، يتحدث المدافعون عن حقوق المرأة والمنظمات النسوية عن هذه المواضيع، مدافعين عن النساء المتعرضات للعنف. والجميع من الشرق والغرب يدعم هذه الجهود. ولكن عندما يكون الحديث عن النساء المسلمات وعن الحجاب، يتم تناول الموضوع بشكل آخر حتى في دوائر

الجماعات النسوية. فيتم تحييد عنصر العنف ضد المرأة من النقاش، وتُحمل القضية إلى إطار «خارج الغرب»، ليتم التركيز على حاجة المرأة المسلمة للفكر التحرري. وهكذا تجتمع الحلقات المختلفة فيما بينها، من المحافظين الكاثوليك والليبراليين وداعمي النسوية واليساريين والديمقراطيين الاجتماعيين والجمهوريين، ويشكلون جبهة «إنقاذ وتحرير المرأة المسلمة». وبينما يتم تجاهل مشكلة العنف الذي تتعرض له المرأة المسلمة في المجتمعات الغربية، ينحصر تحليلها في كونها مشكلة أيدلوجية-دينية-ثقافية لدى المجتمعات المسلمة.[563]

فمركزية الإله، والتدين، وأهمية الروابط العائلية، والموقف المضاد للفردية في الإسلام، تذكّر المجتمعات العلمانية الحديثة بالقيم التي تريد نسيانها. كما أن ظهور الإسلام بشكل مرئي في المجتمعات الغربية والمنصات العالمية يكرّر التذكير بالأشكال والمبادئ والنقاشات التي يريد مشروع الثقافة العلماني التغاضي عنها. وكأن الإشارة إلى العنف والإرهاب والفقر وعدم تقبل الآخر الموجودة في كل المجتمعات، على أنها مشاكل خاصة بالإسلام والمجتمعات الإسلامية يُبرز قدسية وكمال التنوير. ولكن النتيجة في النهاية هي قبول الاعتقاد بأن الظلم العالمي والعلاقات الاستعمارية والمشاكل النابعة من العلاقات الطبقية تأتي كلها من جوهر وبناء وتاريخ المجتمعات غير الغربية.

إن ربط المشكلة بالآخر يعني مناقشتها في الخارج، عن طريق «الآخر» المُختلق، وبالإشارة إلى المخاوف المتعلقة بالخارج. وهذه إحدى الطرق السهلة لضمان راحة البال والضمير. إذ ترتبط جدالات الديمقراطية والإسلام بهذا السلوك الذي يتعمّد إقصاء وتصدير المشكلات. إذ عرّف دريدا الإسلام على أنه «نقيض الديمقراطية» في كتاب دوّنه في آخر أيامه. فلا إسلام في الديمقراطية ولا ديمقراطية في الإسلام، ليس بالمعنى الاصطلاحي فقط بل بالمعنى التاريخي أيضاً. يقول دريدا أن الإسلام محى سعة الأفق التي تقدمها الديمقراطية، ويرى المنهج اليوناني-المسيحي الذي وضع الديمقراطية العلمانية، مغايراً للمنهج الإسلامي ومضاداً له. كما يرى أن الديمقراطية نتيجة للعلمانية، ويزعم أن الإسلام وحده من يرفض الديمقراطية في العالم الحديث. ويطبق مفهومه هذا على القضايا المعاصرة، ليضفي الشرعية على التدخل العسكري الذي حدث خلال انتخابات 1991 في الجزائر باسم «حماية الديمقراطية». إذ كان يعتبر أن السماح لجبهة التحرير الإسلامية (FIS) بالوصول للسلطة كفيل بالقضاء على الديمقراطية.[564]

تبدو هذه الآراء أكثر إثارة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن دريدا قد ولد في الجزائر وكان على تواصل دائم مع العالم العربي والثقافة الإسلامية. ان إبعاد الإسلام المتخيل والمعنوي عن الديمقراطية المتخيلة والمعنوية، يعني في نفس الوقت دفع العالم الإسلامي والمجتمعات المسلمة خارج ما هو سياسي واجتماعي وعقلي وحضاري. فالديمقراطية التي تشكلت على أنها مجموعة القيم المادية للمجتمعات العلمانية الحديثة، هي معيار الداخل والخارج. وهكذا دفع دريدا بالإسلام وما يمثله من معانٍ على مستويات مختلفة خارج المجالات العقلانية والمشروعة والأخلاقية بجرة قلم وبمجرد قوله بأن «الإسلام هو النقيض للديمقراطية». هذه الحرب الأحكامية تنفي كل ملامح الديمقراطية والإسلام من الوجود. قيام المفكر دريدا، المؤسس للتفكيكية، بتحليل يتصف بهذا القدر من الشمولية والتنميط عندما يتعلق الأمر بالإسلام، يجعلنا نفكّر في الأبعاد التي وصلت إليها «المسألة الإسلامية». يقول جوزيف مسعد الذي لفت الانتباه لهذا الأمر، أن دور الليبرالية الحاكمة في الغرب في تصوير الإسلام على أنه «الآخر» قد تخطّى المتوقع والمعترف به.[565]

يواجهنا الوضع ذاته في إطار حرية التعبير. فرسم حدود حرية التعبير هو أمر صعب وجدلي على المستوى الفلسفي والقانوني. فعلى الرغم من البيانات والقوانين المتفق عليها عالمياً، لم يتم التوصل لاتفاق فيما يتعلق بحدود حرية التعبير وكيفية تطبيقها. فما يراه البعض حرية تعبير عن الرأي قد يراه الآخرون تعدياً على الحريات الشخصية أو هجوماً على المقدسات وإهانة لها. ومن الأمثلة التي تخطر على البال للوهلة الأولى، الأفلام التي تم إنتاجها ضد الإسلام في أوروبا وأمريكا والتي أثارت ردود فعل غاضبة في العالم الإسلامي. وتتجلى حالة التوتر بين حرية التعبير واحترام القيم الدينية والثقافية في بعض الأزمة التي لحقت رواية «آيات شيطانية» لسلمان رشدي، وأزمة الكاريكاتير في الدنمارك، وفيلم الخضوع لثيو فان جوخ، وفيلم الفتنة لخيرت فيلدرز. فبينما يدافع البعض عن نشر هذه الأعمال تحت اسم حرية التعبير، يرى المسلمون على مستوى الأفراد والمجتمعات المسلمة -الذين هم موضوع هذه الروايات والكاريكاتير والأفلام- أن هذه الأعمال تهاجم القيم الدينية والمقدسات.

لا شك أن حرية التعبير تعدّ من الحقوق الإنسانية الأساسية، وحرية الإنسان في التعبير عن معتقداته وثقافته من العناصر الأساسية في الديمقراطية. ولكن هل يمكن تناول الأمر في إطار حرية التعبير عندما يتم استهداف معتقدات ومقدسات مجموعة دينية معينة ويتحول الأمر إلى إهانة وهجوم؟ المشكلة الأساسية هي أن ما يعتبره البعض حرية تعبير، يعتبره البعض الآخر إهانة

وهجوماً. خاصة أن تعرّض الأقليات المسلمة في الغرب لهذا النوع من الهجوم والإهانة، يظهر سوء استخدام حرية التعبير في المجتمعات الصناعية المتقدمة بهدف التحريض ضد فئات معينة. ترى نورتون أنه «يشار إلى التعبير/الحديث» على أنه «حرية تعبير عن الرأي» فقط عندما يتعلق الأمر بمهاجمة المسلمين والإسلام والقرآن».[566]

وهو ما يظهر أن الاختلاف لا يتمحور حول مفهوم حرية التعبير فحسب، بل ثمة اختلاف على تعريف القيم الدينية والمقدسات من مجتمع لآخر. فلابد من الاعتراف بأن المجتمعات المختلفة قد تمتلك هرماً مختلفاً من المقدسات. فقد تفقد مصطلحات الدين والعادات والتاريخ والعائلة قيمتها القديمة في المجتمعات الحديثة. إلا أن هذا لا يعني أن المجتمعات الغربية الحديثة لم يعد لديها أي مقدسات. القضية تتمثل في أن قيماً مقدسة جديدة لا يمكن المساس بها حلّت محل القيم القديمة. بينما لا تزال المجتمعات الإسلامية تحافظ على قدسية الكتب السماوية والأنبياء والدين والشخصيات الدينية والتاريخية والقيم العائلية. ولا شك أن هناك أبنية اجتماعية غربية حافظت هي الأخرى على قدسية هذه القيم حتى اليوم. غير أن بعض القيم مثل حقوق الفرد والحرية والحياة الخاصة وحرية الاختيار تحولت إلى حقوق مقدسة لا يمكن المساس بها في المجتمعات الصناعية المتقدمة بصفتها عناصر علمانية. لابد من الاعتراف بكونها مكسباً مشتركاً يضمن جميع الحقوق والحريات الأساسية للأفراد. ولكن بنفس الشكل يعتبر التسليم بامتلاك المجتمعات الأخرى مثل المسلمين والهندوس والبوذيين لقيم مقدسة مختلفة، ضرورة أساسية لحرية التعبير واحترام المعتقدات. أما استخدام حرية التعبير بهدف التهجّم على القيم المقدسة لدين آخر فليس سوى سوء استعمال للحقوق والحريات الأساسية. وعلى الجميع، بغض النظر عن هويتهم العلمانية أو انتماءاتهم الدينية، رفض هذا الشكل من الاستعمال المخلّ، والتلاقي على أرضية مدنية للحوار.

كما لا بد من الإشارة إلى وجود تشريعات وتطبيقات قانونية أوروبية تكبح حرية التعبير والمعتقدات. ونعطي مثالاً على ذلك قيام هيئة الرقابة السينمائية عام 1989 بحظر فيلم «رؤى النشوة» بعد قيامه بتصوير الأم تيريزا بشكل مستهجن. كان قرار محكمة حقوق الإنسان الأوروبية فيما يخص الموضوع لافتاً للانتباه. وفقًا لهذا، لابد من الأخذ في الاعتبار أن حرية التعبير قد تتسبب في الإساءة أو الإهانة لما يعتبره الناس مقدسًا.[567] وبالتالي لا يمكن تقبّل الهجوم والاحتقار الموجّه للقيم والشخصيات التي يقدّسها المجتمع تحت مسمى حرية التعبير.

التصور الجنسي لدى المجتمعات الإسلامية والغربية

قضية الجنس من القضايا الملحة التي تظهر أمامنا في هذا المبحث. الثورة الجنسية وحركة «التحرر الجنسي» التي بدأت في العالم الغربي منذ ستينيات القرن الماضي هزّت القوالب الاعتقادية التقليدية وكانت سببًا في ظهور مجموعة من التصورات وأشكال جديدة للعلاقات الجنسية. ومع ظهور حركة التحرر الجنسي، انتشرت العلاقات الجنسية قبل الزواج، والتعري، والإفصاح الجنسي، والمثلية، وتم تشريع الإجهاض. ورأت الحركات النسوية التي ثارت على استخدام الجندر كوسيلة للسلطة، أن أحد أكبر العواقب أمام تحرر المرأة هو تشييء جسدها. وكان هذا الحراك يصوّر على أنه تحرر للمرأة من ضغوط النظام الأبوي، وفي الوقت ذاته نضال ضد الرأسمالية. ولكن المفارقة تكمن في تسبب مقولات تحرر المرأة في توطين أشكال الاستهلاك الرأسمالي وجعل جسد المرأة عنصراً مادياً أكثر تعقيداً. الرأسمالية الحديثة التي ترى الثورة الجنسية من منظور علاقة الإنتاج والاستهلاك، أدخلت وسائلها الأخرى على الساحة في فترة قصيرة، وبدأت ببيع الثقافة الإباحية بجرعات متفاوتة. مجلة «بلاي بوي» الصادرة في الولايات المتحدة عام 1953، كانت رائدة الرأسمالية الإباحية. الإباحية الرأسمالية الحديثة لم تختزل الجنس في الفحش فقط، بل جعلت من الجنس سلعة تباع وتشترى، بعد أن قلبت فكرة الثورة الجنسية التي تهدف إلى تحرير جسد المرأة رأسًا على عقب. ليست مصادفة أن يظهر هذا النوع من المنشورات في المجتمعات الغربية الحديثة.

بالارتكاز على هذه الخلفية، يمكننا النظر إلى تأثير المقولات الجنسية الحديثة في علاقة المجتمعات الإسلامية والغربية. كثيراً ما يشار إلى كون الجنس من المحرمات في المجتمعات الإسلامية. وفقًا لهذا الاعتقاد وبالإشارة إلى ما يمثله حجاب المرأة، يحبس المسلمون الجنس داخل البيت ويكبتونه وبذلك يحرمون أنفسهم من إمكانية التحرر الجنسي. هنا يتم التركيز على أولوية العرض الصريح للجنس، على اعتبار بأننا أحرار بقدر عرضنا لحياتنا الجنسية.

ولكن ليس من الصعب كشف الخلل في بنية هذا الحكم. فبناء تعريف النشاط الجنسي على أساس الفحش وإظهار وعرض الحرية، هو امتداد لتعريف الحداثة بناء على «الظاهر». فتقليص واختزال الحقيقة في الظواهر هو نتيجة لتعريف التحرر والتحقق عن طريق العناصر المرئية فقط.

غير أن الحقيقة ليست الأشياء الظاهرة، وهذا ما اثبتته الفلسفة الكلاسيكية والعلم الحديث والفن والأدب المعاصر بشكل واضح. لذا فإن تعريف الحرية الجنسية والتحقق كإظهار أو عرض للغرائز الجنسية، هو أحد التناقضات الأساسية للحداثة.

ولابد من الإشارة هنا إلى تناقض آخر. فعلى الرغم من أن «الخصوصية» هي أحد القيم الأساسية في المجتمعات الحديثة، إلا أن هذا المبدأ يُصوّر على أنه تخلف وكبت وبدائية في الثقافة الإسلامية. وهكذا يتم تجاهل هذه القيمة -خصوصية الحياة الشخصية- المقدسة عند الغرب عندما يتعلق الأمر بالفرد أو المجتمع المسلم، بل ويتم استخدامها كوسيلة ضغط. كما أن جعل أشكال النشاط الجنسي الغربية معياراً، يتم الحكم على كل من لا يتبعه، ليس سوى نتيجة للشعور بالهيمنة. والموقف السلبي من غطاء الرأس أو تغطية الجسد بشكل عام، والذي تتخذه الحركات النسوية التي تهدف إلى تحرر المرأة، مثال آخر على هذه المفارقات.

وكان من العيوب الأساسية للنظرة الاستشراقية تصوير الحيّ الإسلامي على أنه وسط للشهوات. فكما أشرنا من قبل، لاحقت النظرة الاستشراقية الجنسية المرأة والرجل المسلم بنظرة تسيطر عليها الغرائز الجنسية والشهوة والفضول والولع، وأشارت أحياناً إلى انعدام أو كبت الرغبات الجنسية في الإسلام، ومن ناحية أخرى زعمت أن كل شيء يتم استخدامه كوسيلة وأداة للجنس والشهوة، وقدّمت المرأة كأهم أداة من بينها. لكن في الحقيقة، لم يكن تشييء جسد المرأة أمراً ناتجاً عن الدين والعادات، بل الرأسمالية وثقافة الاستهلاك الحديثة. ساهم تشييع الجنس بصورته الإباحية كتعبير ظاهر في عرض الجنس وتشييئه بدل من المساهمة في تحرير الهوية الجنسية.

يعتمد الادعاء بكبت أو عدم وجود مكان للجنس في الثقافة الإسلامية على الجهل والأحكام المسبقة. إذ يذكر القرآن الكريم أن الله خلق البشر ذكورًا وإناثا (سورة فاطر 35/ 11، الشورى 42/ 11)، ويشير إلى الحكمة من خلق الكائنات الأخرى أيضا كأجناس مختلفة (طه 20/ 53-53، يس 36/ 36). فخلق جميع الكائنات الحية على هيئة أزواج هو أحد المبادئ الأساسية في الوجود. وفقًا لهذا، فإن النظام الكوني نفسه مبني على تقابل الأزواج وتوحدهما وحبهما لبعض. بهذا المعنى فإن بناء مجتمع وحضارة متزنة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود حياة جنسية متزنة.[568]

على الجانب الآخر، يمثل الرجل والمرأة نموذجين أصليين مختلفين للذكور والإناث. هذان النموذجان عنصران أساسيان في النظام الكوني تحت إطار علاقة تكاملية، لا علاقة تحكمية هرمية.

أما الفروقات بين الجنسين فلا تلغي حقوقهم الأساسية وحرياتهم، ولا تحابي جنساً على الآخر. في الواقع لا يفرّق القرآن الكريم بين الجنسين ويؤكد أن أعلى القيم للإنسان هي الإيمان والأخلاق والحكمة والصدق والعفة والتقوى والإخلاص والرحمة والمغفرة (الأنعام 6/ 132، الزمر 39/ 9، المجادلة 58/ 11).

وهناك دراسات موسعة حول الثقافة الجنسية في التفسير الكلاسيكي وكتب الحديث والفقه. تمت مناقشة القضايا الجنسية في هذه المصادر بالقدر المشروع، إذ تناولت بشكل مفصل ظروف الحياة الجنسية السعيدة المطمئنة العفيفة. يرى الإسلام الجنس كجزء طبيعي من حياة الإنسان، وليس كعلاقة تهدف للحفاظ على النسل البشري فحسب، بل في نفس الوقت أجاز وحثّ على بناء علاقة تقارب وحبّ بين الأزواج. يقول القرآن الكريم «هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ» (البقرة 2/ 187) مشيرًا إلى أن العلاقة بين الرجل والمرأة تعتمد على الاحترام والحب والعفة. كما مُنع الزنا والفحش لإخلاله بهذه المبادئ.[569]

وبالتالي فإن القضية ليست منحصرة في وجود الجنس أو عدمه، بل في شكله وكيفية عرضه وكيفية الحفاظ على الخصوصية. تهمل النقاشات المقدمة في الإعلام الغربي وفي الأوساط النسوية حول الثقافة الجنسية في الإسلام، هذه النقطة تمامًا، وبدلًا من تناول الموضوع بشكل موسع ومقارن فهي تلجأ إلى الحديث عنه بصفته نقاشاً حول «الآخر».

مشكلة «التواجد الظهوري» للإسلام

من الأمور التي يصعب على الحداثة المتأخرة فهمها وصول الإسلام في المجتمعات الغربية لحالة أكثر ظهوراً ومرئية. إذ إن وجود ظاهرة اجتماعية تدافع عن القيم الدينية والاجتماعية الشاملة وتهتم بالخصوصية وتعيد النظر في الفردية وتنتقد ثقافة الاستهلاك في المجتمعات الغربية التي تظن أنها تتقدم نحو مستقبل علماني، يعتبر تحدياً حقيقياً لنموذج الحداثة والعلمانية الكلاسيكي. لهذا السبب يعمل علماء الاجتماع لتطوير إطارات نظريات وتحليلات جديدة لهذه الظاهرة. تقول نيلوفر جول أن تقدّم الإسلام ليصبح معاصراً للحداثة واكتسابه وجوداً ظاهراً مرئياً يتناقض مع الرموز العلمانية للحداثة ويخلق مجالات جديدة للصراع.

في هذا الإطار، فإن ظهور الإسلام كظاهرة اجتماعية مرئية يدعو إلى إعادة النظر في المبادئ الأساسية للحداثة، ويخلق مخاوف مختلفة للمجتمعات الأوروبية العلمانية. وكمثال على ذلك، يبدو اكتظاظ المساجد في أوروبا بالمصلين، مقابل خلو الكنائس التي يعود تاريخها لآلاف السنين، كمثال على «غزو الإسلام» لأوروبا. غير أن عدد الكنائس الأوروبية المقدرة بعشرات الآلاف تبدو محدودة إذا ما قورنت بعدد المساجد التي أنشأتها الجاليات المسلمة. فلا داعي للدهشة من اكتظاظ المساجد كونها الأقل عدداً. وبدلاً من التساؤل عن سبب امتلاء المساجد، حريّ بنا التساؤل بداية عن سبب خلو الكنائس. ترى الفئات المتدينة في أوروبا أن هذه إشارة إلى تراجع المسيحية، ولا بد أنهم محقون في ذلك، ولكن محاولة تحميل المسلمين المسؤولية، وإنتاج عداوة ضد المسلمين يبدو جزءاً من «المسألة الإسلامية» التي ناقشناها من قبل. إن اعتراض الليبراليين-العلمانيين، إلى جانب الأوساط اليمينية-المحافظة، على امتلاء المساجد أو تحول الإسلام بشكل عام إلى حالة مرئية في شوارع أوروبا، يعبر عن موقف متحيّز. لأن هذه الأوساط التي تنادي بالعلمانية والليبرالية والتعددية تتخلى بسهولة عن قيمها التعددية الدينية والثقافية عندما يتعلق الأمر بالإسلام، لتتشدّق بالأصول اليهودية-المسيحية لأوروبا، وهو ما يعبّر عن تناقض وأحكام مسبقة قطعية.

الإسلام هنا يخلط أوراق جميع الفئات على اختلافاتها؛ فنجد الليبراليين في أوروبا وأمريكا يدافعون عن منع الرموز الإسلامية مثل الحجاب، والمعارضون لمعاداة السامية يلتزمون الصمت إزاء الإسلاموفوبيا، والمثقفون الملحدون والعلمانيون ينادون بعودة الغرب إلى «جذوره اليهودية-المسيحية»؛ والكاثوليكيون المتدينون يدافعون عن قيم التنوير والحداثة ضد الإسلام الذي يرونه ديناً غير عقلاني، أما القوميون فيدافعون عن الوحدة الأوروبية متخطين بذلك حدودهم القومية في سبيل الوقوف ضد المجتمعات الإسلامية. وهكذا تتحد المجموعات على الرغم من كل اختلافاتها في خندق وصفّ واحد، إزاء مفهوم الإسلام الذي يتم اقصاؤه وتسييسه والتصادم معه. ومن اللافت للنظر تأكيد هابرماس المنتمي لليسار في الطيف السياسي والفلسفي، على أهمية المسيحية في الهوية الأوروبية. يقول هابرماس أن المسيحية تشكل العمود الفقري للمدنية الغربية، ويؤكد: «المسيحية، فقط المسيحية، هي الأساس المطلق للحرية والضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية، ويشكل هذا حجر الزاوية في المدنية الغربية» ويضيف: «من اليوم ليس لدينا خيار (بديل عن المسيحية). هذا هو المنبع الذي يغذينا. وما سواه هو هراء ما بعد الحداثة». بالطبع دفاع هابرماس عن المسيحية ليس دفاعاً دينياً لاهوتياً، وإنما يقوم على أسس تاريخية وثقافية. هابرماس الذي ينادي بمجتمع

علماني، يرى أن جملة القيم والأخلاق والتصورات الكونية والوجودية في المسيحية أحد أهم المصادر الأساسية للحضارة الغربية المعاصرة. ويرتكز على هذه الفكرة في حديثه عن التعددية بالقول: «تقبلنا لجذورنا اليهودية-المسيحية بصراحة لا يمنع التفاهم بين الثقافات، بل على العكس يدعمه ويجعله ممكنًا».[570]

ولدفاع هابرماس عن الجذور اليهودية-المسيحية للحضارة الغربية أهمية كبرى من حيث الاستمرارية التاريخية والثقافية. فالعديد من المفكرين الغربيين دافعوا عن إمكانية الجمع بين المعتقدات المسيحية والإيمان بالديمقراطية والتعددية والقيم الليبرالية. وهو ما يذكرنا بالمبادرات التي قام بها علماء اللاهوت المسيحي، وكذلك الفلاسفة من أمثال شارلز تايلور لمدّ الجسور بين الحداثة والكاثوليكية.[571] ويمكن اعتبار هذه الجهود إسهامات هامة في إطار علاقة الدين بالحداثة. ولكن المثير للانتباه في موقف هابرماس هو إنشاؤه اختبار أوروبا مع التعددية على أساس من القيم اليهودية-المسيحية، وربطه ذلك بالجدل المنتشر حول الإسلام في أوروبا. على الرغم من هذا، يؤثر الإسلام على نقاشات الدين والتراث والحداثة والتعددية والديمقراطية في أوروبا بشكل مباشر، مقدماً مساحات جديدة للتفاعل والحوار. ويستطيع الحوار حول الغرب والإسلام، إذا ما تحّرر من قوالب المركزية الفكرية الأوروبية والأحكام الليبرالية-العلمانية، المساهمة في تطوير وجهات نظر أكثر عمقاً وانفتاحاً في قضايا الحداثة والعقل والفرد والحرية.

فخ الاستغراب

لذلك لابد من تخطّي المركزية الأوروبية، وتخليص العالم الإسلامي من الأحكام المسبقة وقوالب التفكير البسيطة. إذ يمكننا رصد انتشار تصورات «الآخر» في المجتمعات الإسلامية أيضاً على غرار ما فعل الغرب. ويسهم في ذلك العديد من الأسباب على رأسها الميراث الاستعماري الأوروبي المؤلم، وتجمّع القوة في العالم الحديث في أيدي الدول الغربية، ودعم الدول الغربية للأنظمة التسلطية في الدول المسلمة، وتقديم الأشكال الثقافية والفنية الأوروبية على أنها ثقافة عالمية. ولكن إلقاء اللوم على الغرب «المتخيل» لن يحلّ المشاكل الناتجة عن أخطاء المجتمعات الإسلامية نفسها؛ مثل العنف والحروب والفقر وتلوث البيئة ونقصان البنية التحتية وسوء تخطيط المدن والجودة المتدنية للحياة. ومثلما وقعت المجتمعات الغربية في خطأ إقصاء وإبعاد مشاكلها

ومناقشتها من خلال تجسيدها في الإسلام حصراً، تكرر المجتمعات الإسلامية اليوم ذات الخطأ وفق ظروفها الخاصة. إلا أن حل هذه المشكلات لا يكون إلا بمراجعة جذرية وصادقة، تأخذ بعين الاعتبار علاقات القوى العالمية.[572]

تعبر كلمة الاستغراب بمفهومها العام عن الإنحكام إلى الأحكام المسبقة الصادرة عن المجتمعات الغربية. ومن أهم خصائص الاستغراب، تحويل الانتقادات الموجهة للثقافة والسياسة الغربية بعد سلخها من سياقاتها التاريخية إلى تفنيد متعلق بالذات والثقافة ككل. ومن مظاهر الاستغراب تعظيم كل ما هو غربي دون قيد أو شرط، أو تحقيره بالمعنى المطلق. ففي الحالتين يكون الغرب هو المشكل لمرجعية الحكم، ويتم إطلاق جميع الأحكام الأخرى بالإيجاب أو السلب بناء على الإعجاب بالغرب أو النفور منه. وبهذا المعنى قد يأخذ الاستغراب أشكالاً مختلفة، في مناطق مختلفة من العالم من اليابان إلى الصين ومن روسيا إلى أفريقيا والعالم الإسلامي.[573]

ومثلما كان الاستشراق سببًا في ظهور صور مقولبة ومختزلة للدين والثقافة الإسلامية، فإن الاستغراب أيضاً يتحرك في إطار تحليلي حاكم ذو اتجاه واحد يمحو كل الاختلافات الدينية والثقافية والسياسية للمجتمعات الغربية. تتجاهل وجهة النظر هذه الاختلافات العميقة والتي يجب الاهتمام بها بين المجتمعات الألمانية والفرنسية والأمريكية أو الإسكندنافية، وتختزل الثقافة والتاريخ برتابة سطحية. كما تقدم هذه النظرة التاريخ الغربي على أنه حلقة مفرغة من تعاقب فئات غريبة تحمل هويات فوق التاريخ، كما تحلل التاريخ الديني الغربي وفترة التحول العلماني بشكل ناقص وخاطئ دون التدقيق بشكل كافٍ في الاختلافات بين منهج الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذوكس. كما يتم إهمال نقاط التحول والصراع في التاريخ الغربي بشكل كامل، باستخدام أساليب تحليل تشبه تلك التي أنتجت تاريخ الاستشراق. باختصار، فإن الاستغراب هو الوجه الآخر للاستشراق، وهو فخ يصعّب علينا مهمة فهم علاقات الإسلام والغرب بشكل صحيح، بل يجعل مهمتنا مستحيلة.

أحد جوانب هذا الفخ تتمثل في كون جذور مصطلح الاستغراب تعود بشكل تناقضي إلى الغرب نفسه وخاصة فترة التنوير. إذ وضع النبلاء والساسة والمفكرون والعلماء الأوروبيون الثائرون على العصور الوسطى وسلطة الكنيسة، الأساس لمنهج جديد لمشروعهم الخاص من خلال توجيههم انتقادات جذرية. وكما تسببت الثورة الفرنسية في ظهور تيارات «الثورة المضادة»، فإن حركة التنوير جهزت الأرضية لظهور «التنوير المضاد». وساهمت الانتقادات الذاتية التي ظهرت

في الغرب سواء من زوايا دينية أو علمانية، في ظهور الاستغراب الحديث على المستوى الأيديولوجي والسياسي. ومن أهم الأسماء في هذا المنهج المفكرون أمثال بورك ونيتشه وهايدغر الذين انتقدوا بشدة الدراسات العقلانية والعلمية والمادية للتنوير. فعلى سبيل المثال، يرى هايدغر الرأسمالية والاشتراكية -كلاهما من أصول غربية- وجهين لعملة واحدة، ويعبر عن رفضه لهما على اعتبار أنهما نماذج سياسية مادية لا روح لها. كما أن تيارات الرومانسية والمثالية التي ازدهرت في أوروبا القرنين التاسع عشر والعشرين وجهت انتقادات كبيرة للبنية الاجتماعية والثقافية والفنية للحضارة الغربية الحديثة. والادهى من ذلك ظهور الماركسية كحركة ضد الرأسمالية ترفض النظام السياسي-الاقتصادي الغربي الحديث وتعتبره نظاماً استعمارياً ظالماً. ومن الممكن طرح المزيد من الأمثلة على الأصوات والتوجهات التي انتقدت العالم الغربي من الداخل. وفي النهاية ساهمت هذه الانتقادات الموجودة من داخل بنية النماذج الغربية في تقوية الانتقادات الموجهة للحضارة الغربية من خارجها.

المهم هنا هو إمكانية الفصل بين الانتقادات العقلانية الموجهة للغرب، والتي تستند إلى أسس صحيحة، وبين عداوة الغرب السطحية والاختزالية. تم انتقاد الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية للحضارة الغربية العلمانية الحديثة من داخل العالم الغربي ومن خارجه بوجهات نظر مختلفة. ولعبت هذه الانتقادات دوراً هاماً وفعالاً في تبلور وتصحيح تصور «الأنا» في الحضارة الغربية، وكذلك في تعديل علاقتها بالمجتمعات من حولها في العالم. وبالتالي من الممكن الدخول في علاقة نقدية من دون طرق باب العداوة والشيطنة، وهذا المبدأ يسير على المثقفين الغربيين الراغبين في فهم العالم الإسلامي وأيضا المثقفين المسلمين الراغبين في فهم العالم الغربي والمجتمعات الأخرى.

ولكن هنا يجب أن نؤكد على أمر مهم، ألا وهو التمييز بين النقد القادم من داخل الغرب والنقد القادم من الخارج، من حيث اعتبار الفئة الأولى نقداً إيجابياً وبنّاء ومشروعاً، واتهام الفئة الثانية في المقابل بالتخلف وعدم المشروعية. وهذا التمييز بحد ذاته خطأ كبير، ولا يمكن تبريره بأي مبدأ فكري أو أخلاقي. كما أن تفسير أي انتقاد موجّه للغرب في بعض الدول الإسلامية على أنه عداء للثقافة والحضارة والديمقراطية والتعددية، لا يمكن تفسيره إلا بالإشارة إلى الحالة النفسية التي يسميها جلال علي أحمد باسم «ولع الغرب». المثقفون الغربيون الذين يشيدون بأشد الانتقادات القادمة من الداخل الغربي على اعتبار عنها فكر مبدع وحرية تعبير وفي المقابل يقدمون انتقادات

المثقفين المسلمين أو الصينيين أو الروس للرأسمالية أو الليبرالية أو ثقافة الاستهلاك على أنها تعصب وتخلف، هل يدركون حقيقة مدى الإهانة التي يتسببون بها للقيم الغربية نفسها التي ينادون بها؟ الانتقادات التي توجهها الأوساط المتدينة في أوروبا وأمريكا للثقافة الغربية العلمانية المادية، وما يقابلها من انتقادات من الأوساط العلمانية والليبرالية للكنيسة والمعتقدات المسيحية، وغيرها من أشكال النقد تدلّ في النهاية على توفر بيئة نقدية نشطة داخل العالم الغربي. أما حصر حق النقد هذا داخل حدود العالم الغربي، وحرمان وتحقير القيام به من خارج العالم الغربي فليس سوى انعكاس للمركزية الأوروبية والغربية المبتذلة. وبالتالي يجب أن يكون رفض الاستغراب على أسس صحيحة وبشكل محكم.

وكما كان الاستشراق والجدل حول «المسألة الإسلامية» ومسألة الإسلام والتعددية والمواضيع المشابهة تعكس ديناميكية المجتمعات الغربية وأولوياتها السياسية وميولها الذهنية أكثر من اهتمامها بالإسلام نفسه، فإن الاستغراب أيضاً يبدو كانعكاس في المرآة للمجتمعات غير الغربية أكثر من مثيلاتها الغربية. إذ تقوم الأحكام القاطعة والصورة المقولبة عن الغرب بوظيفة عكس وإقصاء. الفاعل الحقيقي هنا ليس الغرب بل المجتمعات غير الغربية التي تصنع «الآخر» المقولب. فالتفاعلية التي أنتجها التاريخ الدموي والمنافسة غير العادلة والاحتلال الظالم ومركزية القوة، من بين الأسباب الأساسية لمعاداة الغرب. بينما يرتبط الاستغراب ارتباطاً وثيقاً بالإحساس «بالهزيمة والحقارة» أمام الغرب.[574]

إلا أن اللجوء إلى الاستغراب والارتكاز على أحكام مقولبة ضد الثقافة والحضارة الغربية باسم معاداة الإمبريالية لن يساعد العالم الإسلامي على فهم الغرب والنظام العالمي الموجود بشكل صحيح، ولا في حل مشكلاته الخاصة بشكل عقلاني. كما أن إلقاء اللوم على الغرب في جميع مشاكل العالم الإسلامي -كما يشيع في المقولات الشعبية- يأخذنا إلى الكسل الذهني والانسياق الأخلاقي. الاستغراب هو فخ مماثل للاستشراق. فانتقاد الثقافة الغربية أو النظام الاقتصادي أو السياسة العالمية يكون ذا قيمة فقط عندما يعتمد على المعلومات الصحيحة والنقاشات المقنعة والإطار الصحي للتحليل. أما انتقاد الغرب كوسيلة للهروب من ذاتية القضية وتشريع الكسل الذهني فليس سوى فخ كبير يوقعنا فيه الاستغراب.

ومع ذلك يمكن بالطبع الدخول في علاقة نقدية مع الغرب من دون الوقوع في فخاخ الاستشراق والاستغراب والمركزية الأوروبية. فليس من الضروري أن تكون اختلافات تصورات البشر حول الطبيعة والكون والسياسة والثقافة والحضارة سببًا للصراعات. يمكن ملاحظة الاختلافات الفكرية في الموضوعات الأساسية على أرضية جيدة من العدل والمساواة والتشارك، ومن دون وجود تشكيل علاقة هرمية أو تحكمية. لأن النقد لا يعني العداوة وبنفس الشكل التصالح لا يعني الاستسلام. بل إن مناقشة المواضيع الأساسية على أساس مقارن ومتعدد المجالات قد تفتح الباب لظهور فرص سياسية ومفاهيمية جديدة. كما أن التراكم النقدي الغني والمتشكل في مواضيع عديدة مثل مكانة الدين في حياة المجتمعات، والعائلة، والعادات والتاريخ، وحدود العقلية والفردية، والأخلاق والتعددية قد تكون سببًا في فتح قنوات تواصل جديدة بين المجتمعات الإسلامية والغربية التي مرّت بتجارب حداثية مختلفة.

إن أردنا إعطاء مثال صغير، تناولت روكسان يوبين التي تنظر للنظريات السياسية الإسلامية والغربية من زاوية مقارنة، الانتقادات التي وجهها سيد قطب للغرب في كتابه «معالم في الطريق»، واعتبرتها انتقادات شمولية للحداثة والثقافة الشعبية وليست رفضاً بدائياً أو «جذرياً». فالانطباعات والانتقادات التي قدّمها سيد قطب عام 1940 عن المجتمع الأمريكي - فيما يخص الفردية، وثقافة الاستهلاك، والأنانية، وضعف العائلة، والمادية، والفحش، وغيرها - أشار إليها العديد من الكتاب الأوروبيين والأمريكيين بشكل أكثر قسوة وشمولًا. عندما نتناول هذه التقييمات ليس على اعتبارها عداوة منظّر إسلامي مصري لأمريكا، ولكن كنقد أخلاقي-سياسي موجه لمشاكل مشروع التنوير والحداثة، سيكون لدينا الفرصة للوصول إلى أرضية نقاش صحية ومنفتحة. وفي هذا الإطار، يمكن تناول أفكار شخصيات مثل الأفغاني وعبده وقطب والخميني (يمكن إضافة أسماء كثيرة إلى هؤلاء مثل محمد إقبال والمودودي وسعيد نصري وجميل مريش ومالك بن نبي وعلي شريعتي وسيد حسين نصر وطارق رمضان) عن الحداثة والثقافة الغربية بالقياس مع انتقادات شخصيات مثل حنة آرنت وألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وريتشارد جون نيوهاوس وروبرت بيلا. لا تكتفي هذه النوعية من الدراسات بتوضيح حدود العقلانية الحديثة ولكن في نفس الوقت تساعد على تشكيل حلول عميقة ومبدعة لتخطي الأزمات الموجودة.[575]

ومن الهامّ أيضاً عند القيام بمثل هذه الدراسات المقارنة اختيار عناصر المقارنة على نفس المستوى وتقييمها بصورة عادلة. الخطأ المتكرر في مثل هذه الدراسات يتمثل في مقارنة المثقفين

المسلمين بالمقارنة بين قيم العالم الإسلامي وحقائق الغرب، وقيام المثقفين الغربيين بمقارنة القيم الغربية بحقائق العالم الإسلامي، مما يظهر حالة تضاد وتنافر جذرية. يمكن أن يشير الأفراد المسلمون إلى المصادر الأساسية في الإسلام وتجربته التاريخية في مواضيع مثل العدالة والمشاركة العادلة وحقوق الإنسان. غير أن الإشارة إلى المصادر والمراجع التاريخية وحدها ليست كافياً لتحليل الوضع الموجود وحل مشكلاته. فعبارة «لا يسمح الإسلام بالظلم» لا غبار عليها من حيث المبدأ، ولكنها وحدها لن تمحي حقيقة وجود الظلم في الدول الإسلامية. كذلك الحال بالنسبة للمفكرين الغربيين، إذ لا يمكن لهم أن يكتفوا بالحديث عن الأشكال والنماذج المثالية في موضوعات التعددية وسلطة القانون أو الديمقراطية. لا يمكن الوصول لنتيجة كاملة ذات معنى دون تناول مشاكل مثل معاداة المسلمين الموجودين في المجتمعات الغربية والتمييز والعنف داخل الأسرة واستغلال العمال وغيرها. أحد أسباب المشاكل الأساسية التي نجدها اليوم في علاقات الإسلام والغرب تأتي من محاولة مثقفَين (أو أديبَين أو سياسيَين أو عالِمَين أو تاجرين أو رجلي دين أو والدين) أحدهما مسلم والآخر غربي المقارنة بين مثله الخاصة وحقائق الطرف الآخر متجاهلين المشاكل الأصلية.

وقبل أن نغلق فصل هذه القضية، لا بد من الإشارة إلى تزايد الأعمال التي تتناول الجوانب المختلفة للمركزية الأوروبية في السنوات الأخيرة. دراسات جاك غودي سرقة التاريخ (2006) وعصر النهضة (2010)، تحتوي ملاحظات هامة حول التاريخ بعين عالمية لمؤرخ أوروبي هام وتعمق من نظرة «التاريخ العالمي». كما يبرز من بين أعمال ماريا روسا مينوكل كتابها «الدور العربي في تاريخ أدب العصور الوسطى» (1987). تقول مينوكل في هذا العمل انه من الضروري تناول تاريخ الأدب والشعر الأوروبي بوجهة نظر جديدة مرورًا من العصور الوسطى وحتى العصر الحديث.

حيث لا يمكن وضع أسس المنهج الأدبي الإسباني والإيطالي والفرنسي وغيره في سياق تاريخي صحيح دون توضيح جميع أبعاد تأثير الثقافة والحضارة الإسلامية واللغة العربية. يقول جون إم هوبسون في كتاب «الأصول الشرقية للحضارة الغربية» (2004)، أن أوروبا لم تظهر فجأة في عام 1492، وانه لابد من النظر إلى تأثيرات العالم الخارج عن أوروبا وخاصة الشرق الأقصى والصين، أكثر من تأثير الثورات الداخلية في أوروبا. وينتقد الكاتب نظرية العلاقات والسياسات الدولية الحديثة في كتابه المفهوم الأوروبي المركزي للسياسة العالمية: النظرية الغربية الدولية 1760-2010 (2012). كما ينتقد سمير أمين المركزية الأوروبية من وجهة نظر ماركسية

في كتابة المركزية الأوروبية (1988)، ويحلل وسط انتقاده الثقافة السياسية الحاكمة في العالم العربي. في كتابه من أطلال الإمبراطورية: الثورة ضد الغرب وإعادة تشكيل آسيا (2012)، ينتقد بنكاج ميشرا المفهوم التاريخي والسياسي للمركزية الأوروبية على أساس التطورات السياسية والفكرية في آسيا في بدايات القرن العشرين. وفي نفس الإطار يعتبر كتاب نماذج بديلة: تأثير التواضع الإسلامي والغربي على النظرية السياسية (1993) لأحمد داود أوغلو عملاً هاماً في التساؤل حول الفلسفة السياسية وتاريخ الفكر السياسي للمركزية الأوروبية. تزايد الدراسات في هذا المجال يضمن تطور العلاقات الإسلامية الغربية على أرضية سليمة وأكثر عمقًا.

القضية الفلسطينية وتأثيرها على العلاقات الإسلامية الغربية

تحتل القضية الفلسطينية التي بدأت مع الاحتلال الاسرائيلي موقعاً هاماً من بين مواضيع الخلاف التي أثرت على علاقات الإسلام والغرب في القرن العشرين. فتأثير هذه القضية على العلاقات بين الإسلام والغرب أعمق بكثير مما يتوقعه ويعترف به الخبراء الغربيون بشكل عام. بينما يرى العالم الإسلامي القضية الفلسطينية كمسألة عدالة وإنسانية وليس فقط صراعاً على بقعة جغرافية، تحاول إسرائيل وداعموها تحويل الأمر لصالحها عن طريق إقصاء الفلسطينيين والعرب والمسلمين بصفتهم «الآخر». ويروّج المسؤولون الإسرائيليون خطاباً يتمركز حول كفاحهم من أجل السلام والديمقراطية والحياة في جغرافيا محاطة بالأعداء، مستخدمين مجموعة واسعة من الوسائل من السياسة إلى الإعلام ومن الاقتصاد إلى اللوبيات ومن السينما إلى الدبلوماسية من أجل الحصول على دعم الدول الغربية والرأي العام. وهكذا يضع الرأي العام الغربي نفسه في مواجهة العالم العربي والإسلامي عن قصد أو عن غير قصد، عند تبنيه للرواية الإسرائيلية -من خلال العديد من الحقائق التي لا نستطيع الخوض في تفاصيلها هنا- ويصبح طرفًا في أكبر صراع في الشرق الأوسط. ولا شك أن هناك العديد من المثقفين والكتاب والفنانين والسياسيين في أوروبا وأمريكا ممن يعارضون سياسات الاحتلال الإسرائيلية وانتهاكها للقانون ويعبرون عن دعمهم للقضية الفلسطينية، ولكن المشهد العام يظهر دعم الدول الغربية لإسرائيل، وهو ما يفسره العالم الإسلامي على أنه موقف غادر وازدواجية في المعايير. كما أن احتلال إسرائيل للقدس عام 1976 وإعلانها «عاصمة أبدية» زاد من حدة هذا التوتر. وإلى جانب احتلال الضفة الغربية وغزة، فإن سيطرة المستوطنين

الإسرائيليين على المسجد الأقصى في القدس من وقت لآخر حمل المسألة إلى بعد ديني يفوق في حدته وضعها السياسي.

تعتبر الفترة التي بدأت بوعد بلفور عام 1917 وانتهت بإقامة دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية من أهم نقاط التحول في تاريخ الشرق الأوسط الحديث. الفلسطينيون الذين فقدوا أرضهم التي عاشوا عليها مئات السنين بجرّة قلم دخلوا مرحلة من الصدمات التاريخية الكبيرة، خاصة بعد حرب 1967 بين العرب وإسرائيل. ان تاريخ احتلال الأراضي الفلسطينية هو ذاته التاريخ الحديث للسياسة العربية. بدءاً من صعود جمال عبد الناصر في مصر إلى سياساته في سوريا ولبنان، ومن نشأة منظمة التحرير الفلسطينية وحماس إلى ظهور حزب الله، ومن نشأة منظمة التعاون الإسلامي بعد الأحداث التي وقعت في القدس عام 1969 إلى سياسات الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، كل العناوين الهامة في التاريخ السياسي العربي الحديث مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بالقضية الفلسطينية.[576] ولم يُنظر للقضية الفلسطينية في أي وقت كمشكلة تخص العرب وحدهم، بل هي قضية يتابعها العالم الإسلامي بأكمله من تركيا إلى إندونيسيا. وأصبحت خسائر القوات العربية المتحدة أمام الجيش الإسرائيلي أحد الصدمات الكبرى في تاريخ العرب والشرق الأوسط.[577]

كما شكل الدعم الذي قدمته الدول الغربية للحركة الصهيونية ولإسرائيل منذ عام 1917 والى الآن أحد الخطوط الرئيسية في توتر العلاقات الإسلامية الغربية. فقد حصلت الحركة الصهيونية منذ نشأتها على دعم القوى الكبرى خارج الشرق الأوسط (إنجلترا وأمريكا) لتنفيذ مشروعها بإنشاء دولة يهودية على الأراضي الفلسطينية، ولم تخجل من التعبير عن هذا.[578] ونمت الحركة بين عامي 1917-1948 بدعم مكثف من إنجلترا، ثم انتقل مركز الدعم إلى أمريكا عقب نشأة دولة اسرائيل عام 1948. لم تلجأ الحركة الصهيونية أثناء فترة الحرب الباردة لمساعدة الولايات المتحدة فقط، بل خطبت ودّ العديد من رجال الأعمال اليهود الأغنياء المؤثرين والسياسيين والعاملين بالإعلام والفنانين. وبينما كانت تقوّي علاقاتها مع الغرب من قلب الشرق الأوسط، اتبعت سياسة تغذي التوتر والصراع مع العالم العربي والإسلامي. وهنا تبدو استراتيجية «الاتحاد مع القوى الكبرى خارج المنطقة» كامتداد ونسخة جديدة للاستعمار والحروب الصليبية في العالم العربي والإسلامي. وساهمت عقدة الذنب الأوروبية تجاه الهولوكوست، والمصالح الأمريكية في المنطقة، في تشريع وجود دولة اسرائيل وسياستها التوسعية؛ وكذلك تشريع احتلال الأراضي الفلسطينية ونفي الشعب الفلسطيني وإهانته. كما شكّل الدعم التام الذي قدّمه اليمين الأمريكي

والأوساط المسيحية لإسرائيل تحت ذرائع دينية وسياسية أحد نقاط التوتر الأساسية بين المجتمع الأمريكي والعالم الإسلامي.[579]

استمرت سياسة الدول الغربية نحو الشرق الأوسط في تغذية التوتر بجهود من اللوبي الإسرائيلي المؤثر في الدولة الأمريكية والرأي العام.[580] كما هو الحال في مقولات «التعصب/ الإرهاب الإسلامي» نرى هنا أيضا استخدام القوالب الثقافية والعرقية بشكل مؤثر. إذ لا ينفك اللوبي الإسرائيلي عن ترديد الأسطوانة القائلة بأن الفلسطينيين هم العائق الوحيد أمام حل القضية الفلسطينية بشكل عادل وسلمي، وعدم تفويت أي فرصة لنشر هذه الفكرة. وإذا أردنا التعبير بجملة مقتبسة من فيلم لورانس العرب عام 1962، يبدو العرب في أعين الغرب كعناصر «لا تفهم في السياسة وتحتاج لحماية الغرب الذكي».[581] يتحول هذا التشخيص في بعض الأوقات إلى عنصرية مطلقة. وهكذا، بدلاً من الإشارة إلى القضية الفلسطينية في ظل سياسات الاحتلال التوسعية، يتم حرف مجرى الحديث إلى أساليب حكم الفلسطينيين والعرب والمسلمين المفتقرة للديمقراطية، وقناعتهم التي لا يمكن التصالح معها، وتخلّفهم وما إلى ذلك. ويتحول المظلومون حقًا إلى متهمين بعد اتهامهم «بالميل للعنف ومعاداة السلام والإرهاب...».[582] ووفقًا لأحد الكتاب الداعمين لإسرائيل، «المشكلة ليست في الاحتلال، ولا المستوطنين (اليهود)؛ ولا الهجمات الإسرائيلية أبداً. المشكلة أن العرب غير قادرين على التعايش بسلام مع الآخرين».[583] استغل اللوبي الإسرائيلي صورة الإسلام والمسلمين المشوهة التي أفرزها الاستشراق أيما استغلال من أجل تأكيد هذه المقولة. وليس من الصدفة، على أية حال، أن يكون رواد الإسلاموفوبيا في أمريكا، من الأسماء النشطة في اللوبي الإسرائيلي.[584]

في هذه النقطة تتشابك القضية الفلسطينية مع اللوبي الإسرائيلي والاستشراق المبتذل. ومن الأمثلة التقليدية على هذا، اقتراح فرانك لونتز خبير الاستفتاءات الذي أعد تقرير للقادة اليهود الأمريكان عام 2005، خرج فيه بتوصية «للإشارة إلى الفلسطينيين بكلمة العرب». قد تبدو هذه الجزئية غير هامة في البداية، إلا أنها وسيلة ترويجية فعالة تستخدم بكثرة لتشريع سياسات الاحتلال والعنف الإسرائيلي. لأن كلمة «فلسطيني» تستدعي في المخيلة صور «مخيمات اللاجئين، والحرمان والقهر»، بينما تذكّر كلمة «عربي» «بالغنى والبترول والإسلام». كما تعبر كلمة «فلسطيني» عن شعب حقيقي، ومجتمع تعرض للظلم والقهر. أما كلمة «عربي» فتستدعي العديد من التصورات السلبية في الذاكرة الجمعية للمجتمعات الأوروبية. كما أن هذه التسمية تجهز أرضية

نفسية لإيماءات بعض القادة الإسرائيليين عند قولهم «هناك العديد من الدول العربية؛ إن أراد العرب حل القضية الفلسطينية، يمكنهم استقبال الفلسطينيين على أراضيهم وتنتهي المشكلة من جذورها». وهو ما يقود للنتيجة القائلة بأن إسرائيل الغنية المرفهة والديمقراطية ليست مسؤولة عن عذابات الشعب الفلسطيني، بل الأنظمة العربية المستبدة غير المبالية. إذ أوصى لونتز المنظمات اليهودية الأمريكية باستخدام هذه الفروق الاستراتيجية في حربهم الدعائية ضد الفلسطينيين.[585]

الحقيقة المرة والمزعجة الكامنة وراء هذا الموقف هي أن: «احتلال أمة أخرى يتطلب وجود العنصرية ويغذيها».[586] من هذه الزاوية، لابد من النظر إلى أسباب تبني الصهيونية لهذه الهوية العرقية المعادية للفلسطينيين والعرب والمسلمين. إذ كان لابدّ لهم من إظهار العرب والفلسطينيين والمسلمين كمتهمين يمارسون العنف والإرهاب، إلخ، من أجل إضفاء شرعية سياسية وذهنية وأخلاقية على احتلالهم الظالم وغير الإنساني والمستمر لعقود. تسبب هذا في نشأة هذا التصوير المقولب والاتهامي والعرقي ضد مجموعة من البشر -في الواقع ضد جميع المسلمين في العالم- ونشره عن طريق الإعلام. وكل من يعارض الظلم الواقع على الفلسطينيين تشرع في وجهه اتهامات بدعم الإرهاب، حتى أن جيمي كارتر تعرض لهجوم عنيف واتُّهم بمعاداة السامية بسبب قوله أن إسرائيل أصبحت «دولة فصل عنصري» بسبب سياسات الاحتلال والعنصرية التي تمارسها. إذا كان الرئيس الأمريكي الأسبق يتعرض لهذه المعاملة، فيمكنكم تصوّر ما يتعرض له الأشخاص العاديون، وبالطبع ما يتعرض له الفلسطينيون كل يوم![587]

ترتبط ردة الفعل في العالم الإسلامي ضد اسرائيل باحتلال الأراضي الفلسطينية وتجاهل حقوق الفلسطينيين أكثر من استنادها إلى مقولات عرقية معادية لليهود مثل معاداة السامية.[588] شهد التاريخ الإسلامي العديد من التوترات والصراعات مع جماعات يهودية. وشجّعت هذه التجارب بعض المقولات المعادية لليهود من حين لآخر، ولكن معاداة السامية تبقى في النهاية أيدولوجية مسيحية-أوروبية. أما ردة الفعل ضد إسرائيل فليست موجهة لليهود أو الديانة اليهودية، بل موجهة بشكل مباشر إلى سياسات الاحتلال الإسرائيلية. بالطبع هذا لا يعني خلو العالم الإسلامي من أي خطاب معادٍ لليهود. إلا أنه يجب رفض والوقوف في وجه تعبيرات الكره الموجهة إلى اليهود بشكل حاسم. فلا يمكن أن يكون أي شخص أو مؤسسة أو كيان سياسي موضوعًا للعنصرية والتمييز لكونه يهوديًا فقط. لذلك من الهامّ للغاية التفريق بين عداوة اليهود وبين انتقاد السياسات الإسرائيلية.

وإظهار السياسيين والمثقفين ورجال الدين في العالم الإسلامي الوعي اللازم في هذا الموضوع هو أمر تحتمه المسؤولية السياسية والأخلاقية.

ومن الوسائل الفعالة التي استخدمها اللوبي الإسرائيلي ومكينته الإعلامية تقديم الانتقادات الموجهة لسياسة الاحتلال الإسرائيلي على أنها خطابات معادية للسامية. فتصوير أي اعتراض على أنه «خطوة لمحو إسرائيل عن الوجود» يحوّل النقاش بعيداً عن الأسس العقلانية إلى جدل وجودي، ومعادلة صفرية. إذ توجه اتهامات معاداة السامية إلى كل من يعارض الاحتلال ويدافع عن حق الشعب الفلسطيني والإسرائيلي في العيش بعدالة ومساواة، بداية من إدوارد سعيد إلى جيمي كارتر. هذا الجدل الذي استخدمه اللوبي ببراعة، يظهر جميع الانتقادات الموجهة للحكومة الإسرائيلية على أنها أفكار عنصرية وتمييز عرقي. والهدف من ذلك هو قطع الطريق أمام أي انتقادات لسياسات الاحتلال الإسرائيلي. ولكن ازدواجية المعايير الحقيقية تظهر عندما يتم تقييم الانتقادات القادمة من الغرب ضد إسرائيل في إطار كونها آراء سياسية، بينما يُنظر إلى الانتقادات القادمة من العالم الإسلامي على أنها انتقادات معاداة السامية، وأصولية، وميالة للعنف ومغالية، وهكذا يحكم عليها بالرفض من الرأي العام الغربي.[589] والأدهى من ذلك، أن حرية التعبير لا تصبح حقاً مكفولاً إذا ما تعلّق الأمر بانتقاد إسرائيل. فالرقابة المنظمة المطبقة على الإعلام والرقابة الذاتية التي يتبعها الصحفيون والمعلقون تجعل من المستحيل إقامة نقاش عادل وصحي. وهكذا تتداخل القضية الفلسطينية مع المواضيع المتمركزة في العلاقات الإسلامية الغربية مثل معايير الصحافة في العصر الحديث وحرية التعبير والتمثيل العادل. ولابد من الإشارة إلى اعتراض بعض المثقفين والكتاب والأكاديميين اليهود على هذا المشهد.[590]

يقول إسماعيل فاروقي في كتابه «الإسلام ومشكلة إسرائيل» والذي نشره عام 1980، أن المشكلة الإسرائيلية التي ظهرت باحتلال الأراضي الفلسطينية تسببت في توتير العلاقات بين العالم الإسلامي والمسيحي واليهود. يمكن النظر لما جرى بعد وعود بلفور على أنه امتداد للحملات الصليبية أو للاستعمار الحديث، وهذا جزء من «مشكلة إسرائيل»، التي تتعدى لما هو أبعد من ذلك. فالقوى الاستعمارية الغربية المتنافسة على ملء الفراغ الجيوسياسي الذي ظهر في المنطقة عقب سقوط الدولة العثمانية أرادت الحفاظ على تواجدها في الشرق الأوسط من خلال تأسيس دولة يهودية على الأراضي الفلسطينية. وهكذا لم ينتهي تاريخ الاستعمار الحديث باستقلال الدول العربية والإسلامية؛ بل استمر بشكل أعمق من خلال القضية الفلسطينية. الصهيونية -التي يجب التفريق

بينها وبين اليهودية- حصلت على الدعم لكونها أيدولوجية حديثة تخدم آمال الاستعمار الأوروبي. يرى فاروقي أن الدولة الإسرائيلية المقامة على الأراضي الفلسطينية حصلت على أهميتها الاستراتيجية عند الغرب من هذا المنطلق. لهذا السبب يقول فاروقي أنه لابد من تقييم اليهودية واليهود بمعزل عن الصهيونية ودولة إسرائيل. ولابد من التأكيد على هذا الفرق بشدة حتى اليوم.[591]

إن واقع احتلال الأراضي الفلسطينية والشعب الفلسطيني له تأثير مسمّم لعلاقات المسلمين باليهود من ناحية، وعلاقات الإسلام بالغرب من ناحية أخرى. فكل حادثة تقع في الضفة الغربية أو القدس أو غزة تخلق أثراً عالمياً وتوتّر العلاقات بين المسلمين واليهود والغرب وتقلّل من فرص الحوار العقلاني. كما أن تصوير اللوبي الإسرائيلي للفلسطينيين والعرب بصورة غير إنسانية وشيطانية، والمساعدات العسكرية التي تقدمها الولايات المتحدة لإسرائيل بملايين الدولارات كل عام، وصمت الدول الغربية عموماً إزاء سياسات إسرائيل المنتهكة للقانون العالمي، تؤثر كلها بلا شك وبشكل مباشر في علاقات الإسلام والغرب، كما تتسبب في نموّ مشاعر الشك والغضب والعداوة. أما حصول الشعب الفلسطيني على الحياة الحرة المستقلة العادلة التي يستحقها فلن يحل فقط أحد المشاكل الأساسية لسياسات الشرق الأوسط، بل سينهي أيضاً أحد نقاط التوتر الكبيرة في علاقات الإسلام والغرب.[592]

خطاب الكراهية والوجوه الجديدة للعنصرية

أحد المشاكل الأساسية التي نراها اليوم في العلاقات الإسلامية والغربية هو خطابات الكراهية والعنصرية المبنية على معاداة الإسلام. إذ يشيع القول بأن المسلمين سيسيطرون على المجتمعات الأوروبية وسيقضون على الحضارة الغربية من خلال تغيير التوزيع الديمغرافي للسكان، وتنتشر هذه الفكرة في نطاق واسع بين السياسيين ورجال الدين والإعلاميين والأدباء. في الواقع لا يختلف الخوف وسوء الظن والكره المغذى ضد الإسلام كدين وضد المسلمين كمجتمع، عن العرقية التقليدية في شيء. على العكس فهو أكثر شمولًا وخطراً، لأن التميز العرقي التقليدي يعبر عن تمييز ضد عرق ما، بينما تضم الإسلاموفوبيا تمييزاً ضد الدين والعرق والثقافة. بهذا المعنى، يمكن التعاطي مع الإسلاموفوبيا كنوع من العنصرية المماثلة لمعاداة السامية الموجهة ضد اليهودية. إذ تعبر الإسلاموفوبيا -مثل معاداة السامية- عن الكره الديني والعرقي والثقافي. والأهم من ذلك أن

المناورات وعمليات تغيير التصورات والإدراك التي كانت تطبّق ضد معاداة السامية أصبحت اليوم تستخدم لمعاداة الإسلام أيضاً.

الإسلاموفوبيا التي زادت باضطراد بعد هجوم الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، تعود في جذورها إلى الماضي. إذ ترتكز أسس الإسلاموفوبيا الحديثة على الخوف والتصورات التي تشكلت عن الإسلام في العصور الوسطى وعصر التنوير. ومع وسائل الاتصال الحديثة، انتشرت المشكلة على نطاق أوسع واتخذت أشكالاً متعددة. ويوماً بعد يوم، تتوسع دوائر تأثير العداء والخوف من الإسلام على الصعد السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والشعبية والإعلامية، وتمتد لتشمل قضايا واسعة بدءاً من الانتخابات المحلية لقرية صغيرة في فرنسا إلى عملية السلام في الشرق الأوسط. كما من اللافت تحول الإسلاموفوبيا إلى وسيلة سهلة الاستغلال في المجتمعات الغربية التي تتشدق بالديمقراطية والتعددية والتسامح. كما كان الحال في «المسألة الإسلامية»، فإن الإسلاموفوبيا تعبّر عن مساحة تعكس الصراعات والتوترات والمخاوف والقلق الأمني في المجتمعات الغربية أكثر من كونها متعلقة بالإسلام والمسلمين.

نرى هذا بوضوح في مجال السياسة بوجه خاص. إذ يعمد اليمين المحافظ والأحزاب المعادية للأجانب لترديد مقولات استيلاء المهاجرين المسلمين على المجتمعات الأوروبية بكثرة. يقول أحد السياسيين الدنماركيين: «إذا لم يتم أخذ الخطوات اللازمة سيصبح المسلمون أغلبية في أوروبا خلال 30-40 سنة. وهذا يعني نهاية الثقافة والحضارة الأوروبية»، وهو بذلك يوصل رسالة سياسية أكثر من مجرد ملاحظة علمية أو اجتماعية.[593] وليس من المفاجئ، على أية حال، أن تقدم سياسة يمينية ومعادية للمهاجرين رسالة سياسية من هذا النوع. ولكن الأوساط التي تقول أن المسلمين يلدون أطفالاً أكثر من أوروبا المسنة، تلمح بأن المسلمين يرغبون في هدم أوروبا «بالقنبلة السكانية»، وهو ما يفتح الطريق لصراع وعداوة اجتماعية. تشكلت السياسة الأوروبية المحلية والقومية على أساس الخوف من الإسلام وكره المسلمين، وهذه مشكلة تتعلق بأوروبا نفسها أكثر من الإسلام. إذ إن مناقشة مشكلة الشيخوخة والأجيال الجديدة -وهي مشكلة جادة في أوروبا- من خلال عطفها على الأقليات، يؤدي إلى ظهور المزيد من خطابات الخوف والكراهية للإسلام.

كما لا بد من الوقوف على مصطلح «أورو-عربية» المثير للانتباه، الذي استخدم كعنوان لمجلة نُشرت عام 1970 بغرض إنشاء جسر بين الثقافتين العربية والأوروبية، أصبح اليوم أحد

مصطلحات الإسلاموفوبيا المشهورة التي تستخدم للإشارة إلى مستقبل أوروبا كضحية لاستيلاء المسلمين. يشير هذا التعبير الذي استخدمه أسماء غربية مثل ياور وبرنارد لويس، عن انتهاء أوروبا التاريخية وسقوطها في أيدي المسلمين. وتتم مناشدة القادة والمؤسسات السياسية الأوروبية للتقليل ومنع الهجرات للحيلولة دون حدوث ذلك. وهكذا تتم مناقشة مشكلة شيخوخة أوروبا والغربة والفردية والقضاء على مؤسسة العائلة من خلال تصدير المشكلة إلى مجتمع لا يمتلك من القوة الاقتصادية والسياسية ما يمتلكه مواطن أوروبي عادي.

منشورات الإسلاموفوبيا المشتكية من غفلة الأوروبيين الراقيين عن خطر الإسلام تزيد من مفهوم الخطر المتزايد. هذه النوعية من الدراسات التي تعرّف المجتمعات الأوروبية دائمًا على أنها ليبرالية وديمقراطية وتعددية ومتحررة وغيرها، وفي المقابل تصف المجتمعات المسلمة بالتطرف والانغلاق والعنصرية وعدم التسامح، تلفت النظر إلى تاريخ النازية بطريقة موحية. إذ تقول الكاتبة الإيطالية أوريانا فالتشي في كتابها الذي نشرته بعد الحادي عشر من سبتمبر: «هذا الوضع لا يختلف في جوهره السياسي عن اتفاقية مونيخ عام 1938. لم تدرك إنجلترا وفرنسا الأمر في ذاك الوقت. الآن نفعل نفس الشيء مع المسلمين. الإسلام هو الفاشية النازية الجديدة.»[594]

وفقًا لفالتشي مؤلفة كتاب الغضب والغرور، تتراجع أوروبا عن أوروبيتها تحت شعارات التعايش بين الثقافات المتعددة والتسامح. فالتشي التي تقول «أنا غاضبة جداً.. جداً جداً» ترغب في أن ترى أوروبا تنهض للدفاع عن الغرب، وتضيف: «سأبصق في وجه من قاموا بالعمل الإرهابي (في الحادي عشر من سبتمبر في مدريد ولندن) ووجه المثقفين اليساريين الذين يتغاضون عنهم». فالتشي ليست الوحيدة التي تعاني من هذه الأزمة العرقية. فالسياسي الهولندي بيم فورتوين الذي قُتل عام 2002، هو أيضاً من النماذج التقليدية على معسكر فالتشي. عُرف فورتوين، الذي أعلن ميوله الجنسية المثلية، بمواقفه العنصرية ضد الإسلام والمهاجرين المسلمين. في عام 1997 ألف فورتوين كتاباً بعنوان «ضد أسلمة ثقافتنا»، وقال «الإسلام ثقافة متخلفة؛ لو كان القانون بيدي لما سمحت بدخول مهاجر مسلم واحد إلى هولندا». عندما قُتل فورتوين عام 2002 قبل الانتخابات في هولندا بأسبوع على يد أحد نشطاء حماية البيئة، كان لهذه الحادثة تأثير الصدمة على هولندا. ولكن لم يكن تأثيرها في هولندا مثل صدمة موت ثيو فان جوخ. لكن لم يعلن أحد أن الحركات اليسارية أو حملات حماية البيئة تمثل تهديدًا لأساسات أوروبا.

وقبل فالتشي بمدة طويلة، تحدث الجنرال شارلز دي جاولو عن ضرورة قطع الروابط بين فرنسا والجزائر في عام 1960؛ وإلا سقطت فرنسا تحت حكم المسلمين. وقال إنه في حال عدم اتخاذ الخطوات المطلوبة، ستتحول القرية التي يحبها كثيرًا والتي تحمل اسم (كنيستي كولومبي) إلى اسم (مسجدي كولومبي).[595] بعد دي جاولو بما يقرب نصف قرن، زعم كريستوفر كالدويل في كتابه بعنوان «تأملات في الثورة في أوروبا» أن هجرة المسلمين إلى أوروبا تعتبر نوعاً من الاستعمار، وتهدد أسس الحضارة الأوروبية. يرى كالدويل أن الإسلام يحرّف القيم الأساسية في أوروبا ويسعى للحلول مكان الثقافة الأوروبية بدلًا من تقويتها أو إثرائها. لا يخفى على أحد ما تلمح له هذه الآراء وما تنشره من سياسات.[596]

وأحياناً نرى أكبر السلطات الدينية تتصرف بشكل يقوي هذه القناعات. إذ أكدت الخطبة التي ألقاها البابا بنديكت السادس عشر عام 2006 في جامعة ريجنسبرج، وردود الأفعال التي أدت إليها، على مدى هشاشة العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب. فلنعرج سريعاً على ما أشار إليه البابا في خطبته. أولًا، اقتبس البابا هذه الجملة من مانويل بالاليجوس آخر إمبراطور بيزنطي: «أرني ما الجديد الذي جاء به محمد؟ لا نرى هنا سوى الشر والأمور غير الإنسانية. الدين الذي جاء به محمد يأمر بنشره بحد السيف، وهذا ليس سوى أحد الشرور». وأضاف البابا معلقاً: «شرح الإمبراطور بعد ذلك لماذا يعتبر نشر الإيمان بالإجبار أمراً غير عقلاني. العنف أمر مناقض لطبيعة الإله والإنسان.»

يرى البابا أن أوروبا نموذج مثالي «قائم على المعتقد المشترك وليس على الجغرافيا». وعلى هذا الأساس يعارض البابا عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي. لا يوجد مكان لدولة مسلمة مثل تركيا في الخريطة الدينية والروحية لأوروبا. ومن ناحية أخرى يقول البابا أن روح البحث العلمي التي شكلت أوروبا جاءت من اليونان وليس من الشرق. ويرى أن التوحد التاريخي بين العقلانية اليونانية والدين المسيحي هو المعجزة الحقيقية التي خلقت الحضارة الأوروبية. ويرى البابا أنه لو تأثرت المسيحية بالفلسفة الشرقية بدلًا من فلسفة اليونان القديمة، لبقي هناك نقص في أسس الحضارة الأوروبية.

يرى البابا أن هذا الوئام نقطة تحول في تاريخ الحضارة الغربية، ويرى في الهجوم على الفكر اليوناني والميتافيزيقيا الدينية باسم إنتاج «المسيحية الصافية» محاولة تستهدف أسس الحضارة

الأوروبية. و«السلفية المسيحية» لا تخدم العقل ولا الدين بهذا التصرف. إذ يدافع البابا المعروف بشدة تبعيته لتوماس في موضوع علاقة العقل بالإيمان، عن أن مصطلح العقلانية الذي طوره اليونانيون يقوي الأسس العقلية للاعتقاد المسيحي. لذا فإن التحرك وفقًا للعقل هو تحرك وفق إرادة الإله. والعكس صحيح؛ فالفعل الإلهي فعل عقلاني. ولأن الإسلام اختار الانتشار بالعنف الذي هو أمر غير عقلاني، فالعلاقة الهامة بين العقل والإيمان في الإسلام غير موجودة وتبنى مكانها قدرية جذرية. ذكر البابا في خطبته ابن حزم لتأكيد نظريته. وقد أكد على أن تنزيه الإله في الإسلام يصل إلى درجة يكون فيها القول بأنه مقيد بالعقل أو المنطق أو الطبيعة يشوه هذا التنزيه.

لا يمكننا تقديم نقد مفصل لتعليق البابا السطحي وغير المختص على التاريخ الإسلامي هنا. ولكن لابد من التأكيد على أن صدور مثل هذه الأحكام الخاطئة عن الإسلام من القائد الروحاني للكنيسة الكاثوليكية، وخلطه لمصطلحات الدين والعنف والعقلانية لا يمكن وصفه بأقل من محاولة لنشر مناخ الإسلاموفوبيا.

الإسلاموفوبيا: المفهوم والإطار[597]

لابد من التطرق باختصار إلى مسألة الإسلاموفوبيا. هذه المسألة التي ناقشناه بعناية في أحد مؤلفاتنا سابقاً تحتل موقعاً في مقدمة مشكلات العلاقات الحديثة بين الإسلام والغرب. فلنبدأ أولًا بتحليل الكلمة نفسها. بدأ استخدام كلمة «الإسلاموفوبيا» لأول مرة في تسعينيات القرن الماضي، وتعرضت للعديد من الانتقادات لجمعها بين كلمتي الإسلام والخوف. كان وزير داخلية إنجلترا في تلك الفترة جاك ستراو هو من طلب إعداد تقرير رانيماد عام 1997 بعنوان «الإسلاموفوبيا: خطر علينا جميعًا». وتم تعريف المصطلح حينها «بالكراهية والعداوة.. التي تشير إلى الفكر والاعتقاد السلبي والتحقيري تجاه الإسلام والمسلمين». من الهام أن نلفت النظر هنا إلى تضمين المصطلح لعناصر الخوف والكره والعداوة. ومع هذا لا بد من الإشارة إلى نقصان هذا التعريف. فمعاداة الإسلام والمسلمين تكون في بعض الأحيان أشبه بمشروع اجتماعي-سياسي يُنفذ بشكل واعٍ ومتعمد.

نشر المركز الأوروبي لرصد العنصرية وكراهية الأجانب EUMC أول تقرير هام بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. إذ وثقت الدراسة المقدمة بعنوان تقرير ملخص حول الإسلاموفوبيا في الاتحاد الأوروبي بعد الحادي عشر من سبتمبر، الأعمال العرقية والعنصرية ضد

المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي الخمسة عشر. ذكر التقرير أن «المجتمعات المسلمة والمجموعات الأخرى المعرّضة للهجوم أصبحت هدفًا لعداوات متزايدة بعد الحادي عشر من سبتمبر. ومع ارتفاع مشاعر الخوف لدى الشارع، تعمّق تأثير الأحكام المسبقة الموجودة أصلاً في دول الاتحاد الأوروبي، وزادت حوادث التعدي والهجوم.»

أشارت أزمة الكاريكاتير الدنماركي وما حدث بعدها إلى أهمية الحساسية الدينية والاختلافات الثقافية. وما زال ينظر إلى خطبة البابا بنديكت السادس عشر في جامعة رينجسبرج على أنها هجوم خبيث على الإسلام من القائد الديني المسيحي. كما أن استخدام الرئيس الأمريكي جورج بوش تعبيراً مستهجناً مثل «الفاشية الإسلامية» موقف يستحق التنديد، لما يترتب عليه من ضرر وإخلال بالأمن وإثارة للعداوات. كما أن التصورات الخيالية حول «الماضي الإسلامي» و «الهوية الإسلامية» لبراك حسين أوباما في الانتخابات الأمريكية 2008 تشكل أحد النماذج التقليدية للإقصاء الديني والعرقية الثقافية.

كما تلعب عناصر الخوف والعداوة هذه دوراً في رفض بعض الدول لعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي. فعندما نشرت لجنة الاتحاد الأوروبي في 2004 تقريرًا إيجابيا عن عضوية تركيا في الاتحاد، قام فريتس بولكستين عضو لجنة السوق الداخلي في الاتحاد الأوروبي باقتباس قول برنارد لويس قائلًا: «أوروبا تتحول إلى أوروعربية»، في حادثة لافتة للانتباه. وقال بولكستين «لا أعرف إن كان هذا سيحدث بالفعل أم لا، ولكن إن كان (لويس) محقًا، فهذا يعني أن نضال فيينا من أجل حريتها عام 1683 (من العثمانيين) قد يذهب أدراج الرياح».[598] وليس من وليد الصدفة أن يقوم عضو في اللجنة بمقارنة من هذا النوع مشيراً إلى هزيمة العثمانيين على أبواب فيينا.

ووفقًا لما جاء في تقرير المركز الأوروبي لرصد العنصرية وكراهية الأجانب عام 2006، «يتم تمثيل المسلمين بشكل غير متكافئ في المناطق التي تعاني من ظروف إسكانية سيئة، على الرغم من تدني مستوى التعليم لديهم لما هو تحت المتوسط، ووصول نسب البطالة لما يفوق المعدل.». ويلفت التقرير الانتباه



كاريكاتير يصور تركيا على أنها حصان طروادة.

لهذه النقطة الهامة: «تظهر المعطيات أن المهاجرين لا يتعرضون لنفس الدرجة من العرقية والعنصرية في العمل. إذ يتعرض المسلمون خصيصاً للتمييز».[599]

كما أن تعامل الإعلام مع الأحداث المتعلقة بالمسلمين بوجهة نظر أحادية وبغياب للمسؤولية معظم الوقت يعمّق الخطاب والسلوكيات النابعة من الإسلاموفوبيا. إذ يتم الاستهزاء برموز ومظاهر الإسلام، ليس فقط في مواقع الانترنت الهامشية، بل أيضاً في قنوات الإعلام الرئيسية. كما تُستخدم مصطلحات سلبية مقولبة عن الإسلام والمسلمين في الأخبار وبرامج الحوار والخطب السياسية والدينية. لا تستخدم هذه العبارات مع اليهود أو ذوي العرق الأسود؛ ولكن عندما يكون الحديث عن المسلمين تنهار كل المعايير تقريبًا. وفي تعبير مكشوف من أحد خبراء الإعلام الأمريكي: «يمكنك ضرب العربي كما تريد؛ إنهم أعداؤك ويمكنك مهاجمتهم بحرية. ولكن لا يمكنك فعل الشيء ذاته مع مواطن يهودي أو أسود ابدًا.»[600] وكتب أحد الصحفيين الأوروبيين في يناير 2004: «يهدد العرب شعبنا بالأسلحة الكيميائية والبيولوجية. ويقولون إنهم سيرسلون انتحاريين لتفجير المدن الغربية والأمريكية. يحاولون إرعابنا وإيقاف حياتنا».[601] المفارقة العجيبة هي أن هذا الصحفي يعتقد أن إيران دولة عربية.

أصبحت الإسلاموفوبيا نوعاً من أنواع العنصرية، لأنها تستهدف مجموعة من الناس واعتقادهم وثقافتهم وأصولهم العرقية. ومع ازدياد الكره والعنصرية ضد المسلمين، أصبحت العنصرية ليست فقط موجهة للعرق، ولكن للأصول واللغة والثقافة والدين. العنصرية الكلاسيكية المعتمدة على التمييز البيولوجي، تظهر من جديد في حلّة عنصرية عرقية وثقافية ودينية، ليحلّ التحقير المبني على الدين، محل التحقير المبني على الصفات البيولوجية.[602] بهذا المعنى لا يسعنا سوى وضع الإسلاموفوبيا في خانة واحدة مع الكراهية العرقية والإثنية الموجهة ضد العرب والآسيويين والسود.[603]

في تعريفها للعنصرية، أكدت اللجنة الأوروبية لمكافحة العنصرية والتعصب أن المسلمين يتعرضون للتمييز العنصري. ووفقًا لما جاء في توصيات السياسة العامة السابعة الصادرة عن اللجنة في ديسمبر عام 2002، فإن العنصرية تعني؛ «تحقير أو تبجيل شخص أو مجموعة ما على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو الأمة أو الأصول». نفس الوثيقة تعرّف التمييز المستند إلى العرق مباشرة على أنه «المعاملة التفريقية غير المبررة والمبنية على العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو الأمة أو الأصول الوطنية والعرقية»[604]. حتى أن هذا التعريف وحده كفيل بإظهار العلاقة المتداخلة بين الإسلاموفوبيا وجريمة العنصرية، التي تستوجب مرسوماً قانونياً في العديد من الدول. ومع وجود العديد من القوانين والعقوبات ضد العرقية والعنصرية، فإن خلو الساحة من أي إطار قانوني يخص الإسلاموفوبيا يجهز أرضية للاعتياد على جرائم الإسلاموفوبيا وتناسيها.

لا زلنا بحاجة إلى دراسات أكثر شمولًا لرصد آثار مشكلة الإسلاموفوبيا في تصورات العالم المعاصر. إذ تطرقنا هنا حصراً للروابط بين عداوة الإسلام وكره المسلمين وبين تصورات «الأنا» و«الآخر». ولكن لا بدّ من وجود دراسات شاملة لإعادة علاقات الإسلام بالغرب إلى نصابها الصحيح، وردم الهوّة بين التصورات والواقع. لأنه كما ذكرنا في بداية هذا الكتاب، لا يمكن أن نصل إلى التوترات والمواجهات المحتملة ومخارج الأزمة من دون التوصل إلى فهم لتصورات «الأنا» و«الآخر» في المجتمعات الإسلامية والغربية.

الخلاصة:

ما وراء الجدلية بين الأنا والآخر

ما ظهر لنا خلال تناولنا لتاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب في هذا الكتاب، هو أن فهم وتصور كل حضارة عن الأخرى هو في الوقت ذاته انعكاس كل منهما في المرآة. فتصورات المجتمعات الغربية للإسلام بصفته «الآخر»، تخفي في جوهرها مخاوف هذه المجتمعات وأولوياتها وأحلامها ومراجعاتها الذاتية ومصالحها في فترات مختلفة. والأمر ذاته ينطبق على العالم الإسلامي. فردود الأفعال المتخذة باسم الوقوف أمام المركزية والاستعمار الغربي والتي تتصف بالمركزية الذاتية، لا تتناسب مع الأخلاق والفكر الإسلامي ولا مع حقيقة المجتمع الإسلامي اليوم. من مفارقات عصرنا أن منتقدي الغرب على إقصاءه للمسلمين قد ارتكبوا الخطأ ذاته من خلال إقصائهم للغرب وتشكيلهم تصورات مقولبة واختزالية معادية لهذا الآخر (الغرب). صورة الغرب المعتمدة على معلومات ناقصة وسطحية والتي استخدمت كوسيلة سياسية-أيدولوجية، تسببت في تقليص إمكانيات التواصل الشحيحة أصلاً، وجهّزت الأرضية للمزيد من الصراعات والعداوات. فيما أن الخطر الأساسي هو جعل الغرب شماعة لتعليق جميع مشاكل العالم الإسلامي والتهرب من مواجهتها. هذا الموقف لا يقودنا سوى للمزيد من الكسل الذهني والشعور بالراحة والأمان الزائف. عند بحث الحقائق التاريخية والمعاصرة، لابد للمجتمعات الإسلامية والغربية من النظر إلى المرآة والقيام بمراجعات ذاتية بشكل متزامن.

وقفنا في هذا الكتاب بشكل مفصل على الجوانب الذهنية والسياسية والثقافية والجمالية لتصورات «الأنا» و«الآخر». وحاولنا دراسة العلاقات بين العالمين بناءً على وجهتي نظرهما وتصورات ومفاهيم الأمم التابعة لهما؛ ووضعنا أيدينا على مواطن الاتفاق والاختلاف، وحالات التبادل. كما حللنا وانتقدنا ما مر به تصور «الأنا» ومفهوم «الآخر» من تغيرات، واطلعنا على الدور الذي لعبه المفهومان في أوقات السلم والحرب وفي مواقف الصداقة والعداوة وفترات الصراع

والتعايش. إذ لا بدّ من التطرق لهذه المصطلحات بعناية، ليس لفهم ماضي المجتمعات الإسلامية والغربية فحسب بل لفهم الواقع واستشراف المستقبل. فنحن لا نقرأ التاريخ لمعرفة ما جرى في الماضي، بل لإضفاء المعنى على واقعنا ومستقبلنا. وتصورات «الأنا» و«الآخر» تحتل موقعاً مركزياً في مراحل هذا التاريخ الممتد من الماضي إلى المستقبل.

يمكن تصنيف أشكال العلاقة بين تصورات «الأنا» و«الآخر» في العلاقات الاجتماعية الحديثة إلى ثلاثة أنواع رئيسية. يتمثل النوع الأول في الصدام بين «الأنا» المطلق و«الأخر» المطلق. وتظهر في هذا النوع صورة «الأنا» الجيد والمحق والرائع بالمعنى المطلق، مقابل صورة «الآخر» السيء والناقص والباطل بالمعنى المطلق. وهو ما يقود إلى حرب لا فائز فيها ولا خاسر. إلا أن تكوين «الأنا» كنقيض للآخر بشكل مطلق، يحرّف تصور «الأنا» ويقود إلى نشوء هويات شيزوفرينية وصراعية ممزقة. هذا النوع من العلاقات التي تبنتها الحركات الإطلاقية والإقصائية تظهر أمامنا كثيراً في التاريخ الحديث لعلاقات الإسلام والغرب. أحد الأمثلة الرئيسية على هذا النوع قوالب صورة المسلم الذي يمثل الآخر، والتي عززتها الميول العرقية ومعاداة الأجانب. وعلى الرغم من أن هذه النظرة تظهر وتعلو استجابة لبعض التطورات المرحلية، إلا أنها عميقة الوجود كتوجه عام.

أما نوع العلاقة الثاني فيتمثل في العلاقة بين «الأنا» المطلقة وبين «الآخر» المهمش والذي يُرغب في التخلص منه. فتصور «الأنا» الذي يهمش كل ما يقع خارج إطاره يحمل في داخله في الحقيقة رغبة في القضاء على جميع العناصر الخارجة عنه. هذا المفهوم التاريخي والثقافي الذي يرى نفسه أصلياً وفي المركز، ويرى الآخرين كحالة عرضية وهامشية، لا يعتمد على الحق والعدالة كأساس له، بل يعتمد القوة والعنف. كان الاستعمار الأوروبي الذي بدأ بالتصاعد في القرن الثامن عشر ووصل ذروته في القرن التاسع عشر ينظر للعالم خارجه بهذه النظرة. هذه علاقة تحكّم واستعمار يجب أن يرفضها الجميع في الغرب وخارجه. إذ لا يمكن إنشاء نظام عالمي عادل ومستدام دون وجود تصور عالمي يعتمد على تمثيل الحق والعدالة والمساواة. الناظرون للعالم من زاوية المركزية والعرقية والإمبريالية الأوروبية ارتكبوا أكبر جريمة في تاريخ الإنسانية، عندما أسسوا لهذه العلاقة التحكمية والاستعمارية. التاريخ الحديث مليء بأمثلة على وجهة النظر هذه وردود الأفعال عليها. وجميعنا يدرك عاقبة المشروعات السياسية والاقتصادية التي تحاول بناء علاقتها مع العناصر الخارجية بمنطق علاقة السيد بالعبد.

أما ثالث أنواع العلاقة فتتمثل في العلاقة المفترضة بين تصور «الأنا» المفرّغ من جوهره وبين تصور «الآخر» السائل. يظهر هذا النوع من العلاقة في الخطابات العالمية-الليبرالية، التي تصغّر مصطلحات الهوية في سعيها المدعو لتأمين السلام الاجتماعي. وفقًا لهذا المفهوم، يمكن للجميع أن يتخلى عن هويته ويلتقي في نقطة مشتركة. دافعت العولمة والتعددية واللاقومية عن ترك الهويات القوية جانبًا. ولكن العولمة لم تفقد مصطلحات التاريخ والثقافة والهوية والأصل المشترك والذاكرة الاجتماعية أهميتها أو وظيفيتها، بل أكسبتها معانٍ جديدة. حتى وإن كان للعلمانية اتجاه يتحدى الحداثة الغربية الكلاسيكية فلا شك بأنها «نشرت أشكال الحياة الغربية بنسبة كبيرة».[605] المجتمعات التي تعيش القيم العالمية مثل الحق والعدالة والحرية في ظل ظروفها الخاصة ليست مضطرة بالطبع إلى اتباع أشكال السلوك المقولبة أو القوالب الجمالية أو العادات الاستهلاكية التي فرضتها العولمة. كما أن تجاهل الهوية والأصول وتصورات «الأنا» باسم التعددية والتسامح، يثير تساؤلات حول المشروعية والمصداقية. فالتنازل عن الهوية الشخصية تحت شعار العولمة والتعددية لن يقرب المجتمعات من بعضها البعض بل سيؤدي إلى خلق أزمة جديدة حول الشرعية. ولا تستثنى من ذلك أيضاً المجتمعات الأوروبية الليبرالية، التي غالباً ما يتم اظهارها كمثل أعلى. فهذه المجتمعات الأوروبية التي تتعامل بتسامح مع الأكواد الثقافية الخاصة بها، تتذكر على الفور عند تعاملها مع الأقليات المسلمة أو المهاجرين هويتها الأوروبية المسيحية العلمانية وتدخل على الفور في إطار تهميش الآخر. وكذلك يتصرف المسلمون، الذين يشيدون بالتجربة التاريخية التعددية للإسلام، بشكل إقصائي عندما يكون الحديث عن العلاقات مع الغرب أو مع اليهود والمسيحيين.

لكن، هل يمكننا التخلص من هذه المعضلة؟ ألا يمكننا القضاء على تصنيفات «الأنا» و«الآخر» هذه، والتي تبدو مصدراً للعديد من المشاكل؟ ثمة العديد من البراهين الوجودية والسياسية التي تشير إلى عدم إمكانية وعدم ضرورة مثل هذا الحل. بديهياً، كل علاقة تضم فاعلين أو أكثر. ووفقاً لوجهة النظر، يكون أحدهم هو «الأنا» وما سواه «الآخر». وليس من الممكن الخروج من هذه الدائرة. التجربة التاريخية التي تناولناها في هذا الكتاب تؤكد أن جميع المجتمعات سواء كانت دينية أو علمانية أو رأسمالية أو تعددية إلخ تمتلك تصوراً «للأنا» خاصاً بها، وتنظر للعالم من هذه الزاوية. وكذلك وضع الإنسان نفسه في موقع شبه إلهي، وادعاؤه القدرة على النظر للبشر الآخرين من جميع الزوايا والفئات خطأ كبير. المشكلة الأساسية هنا، هي وضع العلاقة بين «الأنا» وغير «الأنا» في إطار صحيح. من هو «الأنا» و«الآخر»، من «نحن» ومن «الآخرون» وماذا يمثل كل

منها؟ وهل يجب دائماً ان يكون الفرق بينهم هوّة عظيمة. من الواضح أن القضية ليست مجرد موضوع اجتماعي يتعلق بماهية العلاقة بين ثقافات ومجتمعات مختلفة. الأمر يتعلق بجوهر وجودنا. لا يمكننا تناول علاقاتنا بالثقافات المختلفة بالمعنى الوجودي بالانفصال عن علاقتنا بحقيقة الوجود. وهنا يقدم لنا تعريف الفلسفة في منهج الفكر الإسلامي وما يستدعيه في الذهن، ملحوظات هامة. اسمحوا لي أن اقتبس من كتاب «العقل والأخلاق» كي أوضح هذا الأمر:

* * *

الفلسفة عند صدر الدين الشيرازي، هي وصول النفس إلى الكمال عن طريق معرفة حقيقة الكائنات كما هي، وفي حدود قدرة الإنسان. ومعرفة حقيقة الكائنات تتطلب البراهين والأدلة القاطعة وليس مجرد الظنون أو التخمين. إن تعريف الكائنات بناء على ظواهرها البادية لنا كما فعل كانط، يعني وضع أنفسنا في مقدمة الوجود. وبالنسبة لمفكر كلاسيكي مثل صدر الدين شيرازي، تعد هذه واحدة من أكبر الأخطاء التي يتجنبها أي فيلسوف عاقل. يرى المفكرون الكلاسيكيون، أن الذي يجعل الكائنات ذات معنى بالنسبة لنا ليس الكيفية التي تبدو بها لنا أو لغيرنا، بل «النومين» التي تحدث عنها كانط، أي المعنى والمرتبة التي تمثل الماهيات. وهذا هو الفرق الأساسي الذي يفصل بين العالِم الذي يبحث في الخواص الفيزيائية المحددة للأشياء، وبين الفيلسوف أو الحكيم الذي يسعى للعلم الكوني.

بالنظر إلى هذا التعريف للفلسفة، نرى أن المعرفة الصحيحة لحقيقة الكائنات شرط أساسي لكمال النفس. فلا كمال من دون الحقيقة. بالنظر إلى هذا، فإن علم المعرفة والأخلاق، والإلهيات وعلم النفس هي جزء من كلّ. يقول صدر الدين شيرازي عبارته الشهيرة: «من لا يعرف نفسهُ لا يعرف ربهُ»: فبدون معرفه الله ستبقى معرفة «الأنا» ناقصة، وبدون معرفة «الأنا» لا يمكن معرفه الله. إن معرفة النفس، على عكس ما اعتقده ديكارت، لا تعني معرفه العمليات الداخلية في العقل الفردي. ولا هي تشكيل تصور ذاتي للمخلوق واضعاً نفسه في مركز الكون. فالإنسان يصل إلى إدراك الأنا ومعرفتها فقط عندما يدرك أنه جزء من الوجود الذي يحيط به وبكل شيء حوله. إن العقلانية التي تعبر عن القواعد العقلية الكونية، هي جزء من تصور الوجود. لا يمكن الحديث عن مفهوم العقلانية والعقل منفصلاً عن أولويات علم الوجود. وبالمقابلة فقد عرّف ديكارت مصطلح «الأنا» على أنها تفسير لقواعد العقلانية التي يكون العقل مجبراً على إتباعها. لذا فإن معرفة آلية

عمل ذهن الإنسان هي الطريقة الوحيدة لتكوين فكرة واضحة جلية عن الحقيقة. وهكذا فإن وجودية العقل الديكارتي تحتّم ولادة نظرية المعرفة.

يرى صدرالدين أنه لا يمكن فصل «الأنا» عن غير «الأنا» بخطوط مجردة قاطعة. لأن الإنسان جزء من الوجود، ويصبح له معنى فقط عندما يتفاعل داخله. كما أنه لا يتحقق أي مكسب فلسفي من فصل الإنسان أو «الأنا» عن كلية الوجود بتجريد مفاهيمي. عندما نتناول أي جانب من جوانب الإنسان الخاصة بتفكيره أو مشاعره أو سلوكه، لا بدّ أن نتناول ارتباطه بعالم الوجود من حوله أيضاً. لذا، فإن حديثنا عن «الأنا» (النفس) يخبرنا الشيء الكثير عن غير «الأنا». لا يمكن التحدث عن جوهر يدعى «الأنا» من دون الأخذ بعين الاعتبار العقل واللغة والفكر والشعور والغضب والحزن والقلق والحب والعالم الخارجي الذي تتفاعل فيها هذه العناصر.

ولم يكتفي صدرالدين بالربط بين «الأنا» وغير «الأنا» فقط كما فعل الرومانسيون. بل حلل عمق الرابط الوجودي الذي اتخذته «الأنا»، واستخدم مصطلحات فلسفية كثيفة في كتابه الأسفار للقيام بهذا التحليل. إذ لا يمكن تقديم وجود «الأنا» على الوجود، ولابد من محاولة تعريف «الأنا» مع معرفة الوجود، أو حتى الوصول إلى معرفة واضحة وجلية للوجود قبل معرفة «الأنا». لأن الشخص الذي لا يعرف ما هو الوجود، لا يمكن أن يقول جملة «إذًا أنا موجود».

لذا فإن معرفة «الأنا» تبدأ بمعرفة الوجود. ونظراً للأولوية التي أعطيت للوجود الشامل لكل شيء بما في ذلك الأنا، فإن من الضروري البحث في الإمكانيات الوجودية التي وفرها الوجود للأنا قبل البحث في طبيعة العلاقات الجذرية بين «الأنا» كفاعل وبين الوجود. فعندما نقول «أنا موجود»، فإننا نشير في الحقيقة إلى أمر متعلق «بالوجود» أكثر من تعلقه «بالأنا». لأن الفعل الأساسي في العبارة ليس ادعاء الأنا بل «فعل الوجود»، الذي يجعل تواجدنا ممكنًا.

وبعبارة أخرى، عندما نقول «أنا أفكر إذًا أنا موجود» فنحن نشير إلى الوجود بالدرجة الأولى. لأنه في اللحظة التي نقول فيها «أفكر» نكون نتحدث عن فاعل يقوم بفعل التفكير، وهو الفعل الذي يتطلب الوجود أولاً. خطأ «الكوجيتو» الديكارتي هو رؤيته لنفسه كمخلوق يفكر أكثر من رؤيته لوجوده، أو - بعبارة أخرى - إدراكه لنفسه كفاعل يفكر أولًا ثم يتواجد. هذا الموقف لا يكتفي بفصل الفاعل المفكر عن العالم الوجودي من حوله؛ بل يجعله كذلك غريبًا أمام ما هو غير «الأنا». يبتعد «الآخر» عن كونه جزءاً متمماً ومحققاً ومعمّقاً لوجودنا، ويجعله شيئاً نفكر فيه ونتحدث عنه.

وهو ما يفسر أسباب عدم ظهور هذا النوع من الموضوعية الجذرية، التي بدأت مع ديكارت في الفلسفة الغربية، في منهج الفكر الإسلامي. فمحاولة إدراك الوجود بالاعتماد على العمليات الذهنية الداخلية تضطرنا إلى تعريف الدنيا بمركزية «الأنا». مركزية «الأنا» تشير هنا إلى مشكلة أعمق بكثير من الأنانية الأخلاقية. فوضع الفاعل المفكّر في مركز الوجود وتعريف فعل التواجد بناء على مَلكة التفكير، يعني أن الوجود لا يكتسب معنى إلا وفق تفكيري وحكمي وإرادتي الخاصة. ما يجعل الفاعل الديكارتي، الذي يدرك نفسه هكذا أمام عالم الوجود، في النظر لكل الموجودات من حوله بوجهة نظر شبه إلهية. أو كما عبّر عنها توماس نيجل، يصبح هذا الفاعل شبه إله صغير ينظر للوجود بنظرة علوية من «اللامكان». النهاية الدرامية لهذا الاختزال الوجودي هي دخول هذا الفاعل الذي يفكر انه مركز كل شيء في حالة من الكبر العظيم. الفكر الحديث الذي انتقد العصور الوسطى لأنها اعتبرت الأرض مركز الكون، يضع الشمس في مركز الكون، ويضع أيضا هذا الفاعل في مركز الوجود. ولكن إلى ايّ مدى يدرك ذلك؟ هذه قضية أخرى للنقاش.

المغامرة التي سيخوضها فاعل كهذا تبدأ في نفسه وتنتهي إليها. وهدفه الذي يسمو إليه ليس في «الأعلى» بل إلى «الأمام». أما التاريخ فليس تحت أقدامنا، بل ماضٍ انقضى ليصبح وراءنا. لهذا السبب تنتهي مغامرة الفلسفة العقلية الحديثة بخسارة تكشف له مدى كونه وحيدًا متروكًا. وكلما يتقدم أكثر، يبدأ الإنسان، الذي اكتشف أسرار العالم الفيزيائية، في رؤية فراغ العالم الداخلي بشكل مجرد. لم ينقذ الفاعل الديكارتي نفسه من أكبر الأمراض الفلسفية في العالم، الملل، لأنه يعتقد أنه من شكّل الوجود من حوله بنفسه. يقول العديد من علماء الاجتماع أن هذا الشعور بالفراغ وانعدام المعنى يكمن وراء الحركات والميول الاجتماعية الظاهرة في المجتمعات الصناعية المتقدمة من الوجودية إلى العدمية ومن حركات الهيبيز إلى الفوضوية ومن ثقافة المتعة إلى جنون الاستهلاك.

ولكن يدعونا صدرالدين الشيرازي إلى رحلة من نوع آخر. فإن كانت المعرفة تعني في النهاية معرفة الوجود كخطوة أخرى نحوه، فإن الكلمة المفتاحية للفلسفة ليست «الفاعل». وإن عرّفنا المعرفة على أنها «صفة وملك للعارف» فلا يمكن أن تكون مرشدًا لرحلتنا الفلسفية.

نعم، نحن من يخوض هذه المغامرة. نحن من يشاهد سبعين ألف عالم. ونحن أيضا من نُعد أذهاننا وقلوبنا لهذه الرحلة. ولكن هذه المرة هناك هدف يتخطانا، حيث أن الغاية هي الوقوف وجهاً لوجه مع حقيقة «الوجود» الذي نُعتبر نحن جزءاً منه، وهو أكبر مننا.

أن كانت «الأنا» تكتسب المعنى على أرضية وجودية سمح بوجودها حقيقة تتخطى ما غير «الأنا»، إذًا لابد من معرفة هذه الأرضية أولًا كي نعرف الأنا. لهذا السبب يقول صدر الدين الشيرازي «لن تعرف نفسك دون أن تعرف الوجود». ولكن في النهاية الكون هو الوجه الموجه لعالم «التشكل والفناء» يعني هو تجلي أمر الإله «كن»، لذلك فإن معرفة الكون تعني معرفة أحد جوانب الإله وربما أهمها...[606]

إن كانت معرفة الوجود هي معرفة طرق الإله من خلال تفحّص عمله، إذًا لا يمكن معرفة الأنا دون معرفة الإله. يقودنا إدراك الأنا إلى الوجود، ويقودنا الوجود إلى الإله ومجددًا يقودنا الإله إلى الأنا. هذه الأنا أو النفس التي تعود لنفسها مجددًا ليست أنا/نفساً عادية؛ لأنها فاعل عاد لنفسه متضاعفًا على إثر رحلته «في دائرة الوجود الكبير»[607]

* * *

عند حمل هذا المبدأ من المستوى الميتافيزيقي إلى السياق الاجتماعي، نرى أنه أيضاً يعني أن العلاقة مع الآخر لا يجب بالضرورة أن تكون علاقة إقصائية، عدائية، هدّامة أو قاضية على الآخر. بل على العكس تماماً، فالآخر يُثري الذات ويغنيها: ويوفر لنا إمكانية النظر إلى أنفسنا في مرايا مختلفة. ويقدم لنا فرص استكشاف وبناء الجديد. كما أن العلاقة مع الآخر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشافنا لأنفسنا. يقول ميشيل دي مونتين: «عندما أتحدث عن الآخرين، أكون في الأصل متحدثاً عن نفسي».[608] إن معرفة الحضارات والثقافات الأخرى والتواصل معها، محاربتها أو التسالم معها، كلها أشكال لعلاقة تتشكل على أرضية التصورات والسلوكيات الخاصة بنا، في نهاية المطاف. في الحقيقة فإن كلمة «ثيوري» المشتقة من كلمة كلمة «ثيوريا» تحمل معنى الاطلاع على المجتمعات الأخرى وعاداتها ومشاهدتها وملاحظتها. بالنسبة إلى هيرودت، فإن مصطلح «متوروس» (التي تعني المنظّر) هو الشخص المبعوث ممثلاً عن مدينته لحضور الأعياد والمراسم الدينية في المدن اليونانية الأخرى. اكتسبت تلك الكلمة مع الوقت مفهوم عمل التقييمات الاصطلاحية المعتمدة على المشاهدة/المراقبة من خلال جمع المعلومات عن ثقافات وأديان الأمم والمجتمعات الأخرى. كما أن ترجمة الكلمة إلى العربية كنظرية: من النظر والمشاهدة، إدراك معنى وصورة الشيء المنظور له والتعبير عنه من خلال منظومة واضحة. إضافة إلى ذلك فإن احتواء الشيء المنظور له على مفعول وفاعل مختلف عنا أمر مهم. وبهذا المعنى فإن التنظير يعتبر مجهوداً عقلياً

وفهمياً يبدأ بالمشاهدة والبحث حول الآخرين، ويستند إلى المقارنة الذاتية.[609] ولكن السبب خلف جوهر هذا المجهود النظري، هو إبراز التصورات المفيدة والصحيحة حول أنفسنا من خلال مراقبة/ مشاهدة الآخرين.

أن مراقبة الآخرين لن تسوقنا بالضرورة دائماً إلى اتخاذ موقف إقصائي. فالمسافة أو الفرق الموجود بين الأنا والآخر قد تجعلنا أعداء أو أصدقاء، بحسب وجهة نظرنا. فالعناصر التي تبني الأنا في مواجهة الآخر، قد تتحول إلى حائط يسدّ الضوء عن إدراكنا، وقد تكون باباً للحرية مفتوحاً على عوالم جديدة. المسألة تتعلق بقبولنا بحق الآخرين أخلاقياً ووجودياً في أن يكونوا فاعلين ذي قدرة واستقلال مثلنا. أو كما أشار هانز جورج جادامير من خلال فكرة «تداخل الآفاق»، إذ اعتبر أن التقاء الآفاق المختلفة للأنا والآخر يحمل فرصة الانفتاح على آفاق أوسع. فتكون عملية اتحاد الإدراك والتفاهم بين الفاعلين ممكنة من خلال الالتحام بين أفقيهما.[610] كما أن فهم مسألة ما، يعني أن نكون أكثر انفتاحاً لها. والحديث والفهم يكون ممكناً إن قبلنا بحق الآخرين في قول ما لديهم بحرية.[611]

التاريخ مليء بالأمثلة على تطور علاقات الأنا والآخر على شكل علاقات تحكمية وهرمية. بدءاً من صراع أثينا واليونان القديمة مع البربر، وحتى علاقات السيد بالعبد، والأبيض بالأسود. جميع هذه الأمثلة تظهر كمّ الخراب والدمار الذي يمكن أن تتسبب به الميول الاستعمارية لأولئك الذين يرون أنفسهم في مركز الكون.[612]

لابد من رفض هذه المواقف الإقصائية والمتحكمة سواء على المستوى النظري والاصطلاحي أو في الإطار السياسي والاجتماعي. أحد أهم مسائل عالمنا المتنوع والمعولم هو سؤال مدى إمكانية تطبيق هذه النظرة في الحياة الفكرية والعملية. من الجلي صعوبة هذه المهمة في عالم تغولت فيه المادية والوظيفية والسلعية. إن اختزال العلاقة بين الأنا والآخر إلى علاقة فاعل ومفعول به يعني فقدانها لمعناها الإنساني والأخلاقي، وجعلها منبعًا للعنصرية والاستعمار. تصور الأنا الذي ينظر للمخلوقات خارجه (الطبيعة والكون) والبشر (وثقافتهم وعاداتهم وحضارتهم) كعنصر مفعول به ويمكن تملكه، لن يجلب النفع لنفسه ولا لغيره. المجتمع والحضارة التي تسير في طريق استعمار كل شيء وتحويله لعنصر مادي تخلق مشاكلها بأيديها.

أما طريقة التفكير التي تعترف بحق الآخر كفاعل، وتقوم بمتطلبات هذه الاعتراف الأخلاقية والقانونية والسياسية والاقتصادية، تعطي «الأنا» و«الآخر» حقهما، وهو ما يضمن نشأة علاقة صحية بينهما. فبينما يحافظ الأنا على مجال وجوده الشخصي، يعترف بمجال وجود الآخرين. ويثبت أنه يمكن الحياة بحل وسطي من دون إنكار «الآخر»، ولا السماح له بمحو الأنا. إن تقبل وجود الآخر هو مسؤولية أخلاقية وقانونية، وضرورة اجتماعية. تتحقق الأفعال التي تسمح للإنسان أن يكون فاعلًا (مثل اللغة، الحوار، التفاهم، التعاون، التفاعل، الثقافة، التراث، الذاكرة، التاريخ...) حصرا على أرضية «تحاورية».[613]

ما يجب أن نفعله ليس رفض هوياتنا وتاريخنا وقيمنا المشتركة باسم الحداثة والعالمية أو التعددية؛ بل النظر إليهم على أنهم قيم بناءة وشمولية تقود للأخلاق، والمكافحة من أجل تأسيس الخير المشترك. فمبدأ «الوحدة في عين الكثرة» الموجود في الثقافة الإسلامية، يظهر إمكانية ووجوب هذه الوحدة. الوحدة المشار إليها هنا تعني الاتحاد لا القولبة، وبالمثل فإن الأكثرية تعني التعددية لا الهرمية أو الفوضى. تشير الوحدة إلى التكامل الذي يظهر في نماذج وأشكال وتعدد الألوان في لوحة واحدة. والكثرة ليست الفوضى بل تكامل الصور التي تقدم فرصاً متنوعة وتثري الحياة كحقيقة وجودية. أما واجبنا نحن كمنتسبين لعالم الكثرة هو فهم ما تطرحه هذه المصطلحات، والعزوف عن محاولة محو الكثرة باسم الوحدة أو القضاء على الوحدة باسم الكثرة.

علاقة الكثرة-الوحدة هي علاقة هامة لفهم العالم الذهني لمجتمع ما، ولا تقل أهمية عن فهم علاقات «الأنا» و«الآخر». تناول ضياء الدين فخري فندقلي أوغلو هذه القضية في إطار علاقة «الفكر-التراب»، في مقالة نشرها عام 1938 بعنوان «ظروف انكشاف الحياة العلمية والفلسفية في تركيا»:

«عندما لا يتطور تقليد الفكر لدينا عن كونه مجرد تقليد، فإن السبب يرجع لعدم وعي الأتراك الذين درسوا وأخذوا منابع الثقافة من فرنسا وألمانيا وغيرها. لهذا السبب فإن مثقفينا لا يدركون على أي أرض يقفون، والى أي أرض ينتمون. يعيشون في وهم تنفسهم لنسيم مملكة أوروبية. هؤلاء محكوم عليهم بالتمايل وفقدان الدعم يوماً ما. فإما أن ينبذهم المجتمع وينعتهم (بعديمي الخير)، (لم ينفعوا بلدهم بشيء)؛ أو يصابون بالجنون والوسوسة من عدم تقدير المجتمع لهم وينتهون بهذا.

(...)

في المسائل الاجتماعية لابد من الاهتمام باحتياجات وقيم المجتمع مدار البحث، وليس احتياجات وقيم البلاد الأخرى، وإيجاد طرق لهضم وامتصاص وزيادة إبداع الأساليب العلمية والفلسفية المقتبسة من الأمم الأخرى.»[614]

تعتبر علاقة «الفكر-التراب» من المواضيع المؤلمة في الحداثة التركية، ومجال توتر ترنحت فيه العلاقة بين القومية المتعصبة والعالمية الطارئة. فالعلاقة بين الوطن والفكر تنضوي على الكثير مما يتعلق بتصورنا عن المكان والتفكّر. تشير علاقة الإنسان بالتراب، الذي جاء منه الانسان وسيعود إليه، إلى ارتباط وجودي يتخطى الجغرافيا. التراب الذي عاشت عليه الثقافة والمجتمع والحضارة والإنسان، وبنى عليه الفرد بيته الدنيوي؛ يفوق كونه مجرد موقع جغرافي، فهو يقابل الأصول والتأسيس العميق والحقيقة. وأكثر مواقف الاغتراب الذهني تراجيدية هو فصل أي عالم فكري عن ارتباطه بالتراب. لهذا السبب، فإن تأسيس فندق أوغلو للعلاقة بين التراب والفكر الواقعي على أساس الاغتراب المطلق يعد أحد الصدمات العميقة في الفكر التركي الحديث.[615]

إن تأسيس علاقة صحية وسليمة بين الفكر والتراب، لا يعني تضييق آفاقنا الفكرية. على العكس فالتراب يذكرنا بجذورنا، من أين جئنا وعلى ماذا تغذينا. ولكن هدف كل جذر هو الاتجاه إلى أفق واضح والاعتلاء به. الجذور لا تُقيدنا، بل تحرّرنا؛ فبدون امتلاك جذور قوية لا يمكننا أبداً مناطحة السحاب. وتأسيس علاقة صحيحة وديناميكية بين الأفق والجذر، تضمن لنا القدرة على تأسيس علاقة صحيحة وديناميكية بين الفرد والمجتمع، والعقل والفضيلة، والذهن والمشاعر والحرية والنظام والتغير والديمومة. إن التراث الفكري المتطلع للآفاق بوضوح بالاعتماد على الجذور العميقة، قادر أيضاً على تأسيس توازن بين المحلي والعالمي. إن انفتاح عالمنا الفكري المتذبذب بين القوميات الضيقة، والعالمية الليبرالية فاقدة الجذور، على آفاق أرحب، يمكن أن يتحقق من خلال المحافظة على هذا التوازن.

إن تأسيس علاقة صحيحة مع الأرض التي تطؤها أقدامنا، يمنحنا فرصة إكساب تجاربنا الأصلية صفة العالمية. وهو ما يشبه تجربة مرور الشمس التي تشرق كل صباح، بأشكال مختلفة في مناطق جغرافية مختلفة من العالم. إن تجربة الراعي للشمس والرياح والأمطار في سهول أسيا الوسطى تختلف بالتأكيد عن تجربة مزارع في أواسط أفريقيا، على الرغم من أن التجربة بذاتها

عالمية. إن اختلاف إضاءة أنوار الشمس وحرارتها في مناطق مختلفة من العالم لا يعني تفتت وانقسام ظاهرة/كائن الشمس ودحض وحدتها، بل يؤكد أن الإنارة قد تكون مجرّدة وملموسة، كونية ومحلية، شمولية وفردية في الوقت ذاته. إن ما يجعل التجارب المختلفة تتسق ضمن شمولية واحدة، هو وجود معيار للحقيقة وإطار عطف يغطي ويشمل جميع النقاط المحلية. إن ضوء الشمس الساقط على الدولة التركية يتمتع بخصائصه الفريدة. لا يجب أن يتم محو هذه الخصوصية في سبيل التمتع بالمدنية، أو العصرية أو العالمية، بل يجب الاعتناء بها وإثراؤها. إن تجاهل عالمية الشمس في سبيل القومية المحلية، أو تجاهل وتهميش البحار، والجبال، والسهول والأراضي التي تضيئها الشمس في سبيل العالمية، هو واحد من أسباب ترنح تركيا ذهنياً. كما أن قولنا بلغتنا الشعبية «واحد زائد واحد يساوي اثنان» هو تعبير محلي عن حقيقة عالمية. الأمر ذاته ينطبق على الحقائق التي يشار إليها في ثقافات ولغات أخرى. عند قبولنا للفظ الآخرين على أنه حقيقة عالمية -كما فعلت الحداثة التركية في المعظم- نكون قد انقطعنا عن لفظنا الخاص فضلاً عن انقطاعنا عن المعنى الكلي.

أن الطريق لدخول تركيا والعالم الإسلامي لاجتهاد التفكير الجذري الأصيل واكتساب الثقة بالنفس من جديد يبدأ في الانخراط في التفكّر المعتمد على قيمنا وفهمنا الاجتماعي وذاكرتنا، وتاريخنا وأرضنا، من دون الانقطاع عن الحقيقة أو العالمية. الخطأ الذي نرتكبه عند تصغير وتضييق مفاهيم الإنسان، والعقل، والعدل، والتاريخ، والثقافة، والمكان، والمعمار والمدينة باسم المحلية أو القومية، لا يقلّ خطورة ومجانبة للصواب عن ادعاء عدم وجود مرادفات لهذه القيم في جذورنا المحلية باسم الانخراط في العالمية. عندما ننظر إلى العلاقة بين الغرب والإسلام من هذه الزاوية، ستلوح لنا في الأفق إمكانات وفرص جديدة.

هناك العديد من الفرص في يد البشرية اليوم من أجل إنشاء نظام حياة أكثر عدلًا وسلمًا. لذلك لا بد لنا من تعلّم التعايش مع من يختلف عنّا، في إطار مبادئ أخلاقية معينة. ويرتبط تصالحنا مع «الآخر» بتصالحنا مع أنفسنا. يمكن «للأنا» المتصالح مع نفسه أن يجد حياة بعقل يعرف ويحتوي الحقيقة التي تفوقه. وعندما نتمكن من تبني القيم العالمية مع الحفاظ على ذواتنا سنتمكن حينها من تخطي التوتر بين المحلي والعالمي. يمكن تخطي كل الفروق بين اللغات والثقافات والعادات والروايات التاريخية والهويات العرقية دون تجاهلها، من خلال تكامل مبادئ عليا تضم تحت جناحها كل ما سبق وتسمو عليه. والاتفاق على مستوى المبادئ قد يساعدنا بتخطي التوترات

السياسية والاجتماعية وفتح الباب أمام فرص جديدة. عندما تتحرك المجتمعات الإسلامية والغربية بشعور المسؤولية التاريخية هذا، سيكونون أمام فرصة تاريخية لإرساء السلام العالمي.

المصادر والمراجع

A Common Word between Us and You, www.acommonword.com1.

Aasi, Ghulam-Haider, Muslim Understanding of Other Religions:2.
A Study of Ibn Hazm’s Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwa wa al-nihal,
Islamabad: IIIT ve Islamic Research Institute, 1999.

Ağırakça, Ahmet, İslâm Tıp Tarihi: Başlangıçtan VII./XIII3.
Yüzyıla Kadar, İstanbul, 2004.

Ediburgh: Edinburgh*A History of Islamic Sicily,*Ahmad, Aziz, 4.
University Press, 1979.

, Cilt. 8, s.*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Ahmad, Maqbul, "Coğrafya" 5.
50-62

, haz.*Kısas-ı Enbiyâ ve Târih-i Hulefâ*Ahmed Cevdet Paşa, 6.
Zekeriya Akman, İstanbul: Elips Kitap, 2013.

Mehmed Efendi’nin Çelebi *Yirmisekiz*Akyavaş, Beynun (haz.), 7.
, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*Fransa Sefâ retnâmesi*
Yayınları, 1993.

, İstanbul: Yöneliş*Batılılaşma Hastalığı*Âl-i Ahmed, Celal, 8.
Yayınları, 2000.

, İstanbul: İz*Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*Alıcı, Mustafa, 9.
Yayınları, 2005.

Almond, Ian, History of Islam in German Thought From Leibniz10.
to Nietzsche, New York/London: Routledge, 2010.

————, Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched11.
with Christians Across Europe's Battlegrounds, Cambridge: Harvard University Press, 2011.

,*Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*Arberry, A. J., 12.
Surrey: Curzon Press, 1997.

New York: The Viking Press,*On Revolution,*Arendt, Hannah, 13.
1963.

Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-Arığ, Ayten Sezer, 14.
, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.*1938)*

, London: Penguin Classics, 1992.*Politics*Aristotle, 15.

Armour, Rollin, Islam, Christianity and the West: A Troubled16.
History, New York: Orbis Books, 2003.

Arnakis, Georgiades, "Gregory Palamas among the Turks and17.
, Vol. 26, No*Speculum*Documents of His Captivity as Historical Sources",
1, (Ocak 1951), s. 104-118.

,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Arslan, F. ve Erkoçoğlu, F., "Ziryab", 18.
Cilt 44, s. 464-5.

*The Mind of the Middle Ages: An Historical*Artz, Frederick B., 19.
, 3rd edition, Chicago: The University of Chicago*Survey A.D. 200-1500*
Press, 1980.

, Lahore: Suhail*The Unromantic Orient*Asad, Muhammad, 20.
Academy, 2005.

, Oxford:*A New History*: *The First Crusade*Asbridge, Thomas, 21.
Oxford University Press, 2004.

*Türklerin Avrupalılarla Müşterek Troya*Atabinen, Reşîd Saffet, 22.
, İstanbul: TTOK İstanbulu*Araştırma* Üzerinde *Menşe'leri Efsanesi*
Sevenler Grupu, 1951.

Avcı, Casim, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul: Klasik Yayınları,23.
2003.

Avrupa Birliği Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı Gözlem Merkezi24.
Muslims(European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia),
,*in the European Union*
http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf 2006.

Bailyn, Bernard, The Ideological Origins of the American25.
Revolution, Belknap Press, 1992.

, 2 Cilt. Colchester:*Europe and Its Others*Barker, F. vd. (ed.), 26.
University of Essex, 1985.

, İstanbul:*Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*Baykara, Tuncer, 27.
Akademi Yayınevi, 1992.

*The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter*Bayle, Peter, 28.
, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1984.*Bayle*

,*Ansiklopedisi* İslâm *MEB*Baysun, Cavid, "Cem Sultan", 29.
İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, C. 3, s. 75, s. 69-81.

İslâm*TDV*Baytop, Turhan, Cemal Kurnaz, "Lale", 30.
, Cilt 27, s. 79-81.*Ansiklopedisi*

Behar, Cem, Musikiden Müziğe: Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek31.
ve Modernlik, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

*Türkiye'de Aydın Gözüyle Yahudiler*Behmoaras, Lizi, 32.
, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993.*(Söyleşiler)*

New York: Picador, 2012.*The Crisis of Zionism,*Beinart, Peter, 33.

London: Cassell,*In Search of Muhammad,*Bennett, Clinton, 34.
1998.

*U.S. Right Wing Extremists*Bergen, Peter ve Sterman, David, "35.
", 2014,*More Deadly Than Jihadists*
http://edition.cnn.com/2014/04/14/opinion/bergen-sterman-kansas-shooting/

Ankara: Bilgi*Türk Düşününde Batı Sorunu,*Berkes, Niyazi, 36.
Yayınevi, 1975.

*American Arabesque: Arabs, Islam, and*Berman, Jacob Rama, 37.
New York: New York University Press, 2012.*the 19th Century Imaginary,*

*Black Athena: The Afro-asiatic Roots of*Bernal, Martin, 38.
, 3 Cilt, Rutgers: Rutgers University Pres, 1987.*Classical Civilization*

,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Bilge, Mustafa, "Hasan el-Vezzân", 39.
Cilt 16, s. 358-60.

),*Alberuni's India*, (E. C. Sachau, *Tahkik mâ li'l-Hind*el-Bîrûnî, 40.
New Delhi, 1983.

, Cilt 24,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Bostan, İdris, "Kahve", 41.
İstanbul, 2001, s. 202-205.

, London: Saqi Books,*Sexuality in Islam*Bouhdiba, Abdelwahab, 42.
2012.

Bowen, H. V., The Business of Empire: The East India Company43.
and Imperial Britain, 1756-183, Cambridge: Cambridge University Press,
2008.

Bradfors, Ernle, The Sultan's Admiral: Barbarossa - Pirate and44.
Empire-Builder, London: Tauris, 2009; ilk baskı 1969.

,*The Nature and Structure of the Islamic World*Braibanti, Ralph, 45.
Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995.

Braudel, Fernand, The Mediterranean and the Mediterranean46.
World in the Age of Philip II, New York: Harper Torchbooks, 1973, Cilt II.

, , London,*The Travels of Ibn Jubayr*Broadhurst, Roland (trc.) 47.
1952.

, 4*New York Times*Brooks, David, "Defending the Coup", 48.
Temmuz 2013.

Oxford:*The Rise of Western Christendom,*Brown, Peter, 49.
Blackwell, 1996.

Buaben, Jabal Muhammad, Image of the Prophet Muhammad in50.
the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester: The Islamic
Foundation, 1996.

*The Oxford*Bull, Marcus, "Origins", ed. Jonathan Riley-Smith, 51.
, Oxford: Oxford University Press, 1995,*Illustrated History of the Crusades*
s. 13-33.

Bulliet, Richard, Conversion to Islam in the Medieval Period: An52.
Essay in Quantitative History, Cambridge: Harvard University Press, 1979.

İstanbul: Küre*Oryantalizmin Kısa Tarihi,*Bulut, Yücel, 53.
Yayınları, 2004.

Bundy, David, "The Syriac and Armenian Christian Responses54.
*Medieval*to the Islamification of the Mongols" ed. John Victor Tolan,
, New York/London: Garland Publishing,*Christian Perceptions of Islam*
1996, s. 33-53.

Burleigh, Nina, Mirage: Napoleon’s Scientists and the Unveiling55.
of Egypt, New York: Harper Perennial, 2008.

Burns, Robert, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The56.
*The American Historical*Thirteenth Century Dream of Conversion",
, Vol. 76, No. 5 (1971), s. 1386-1434.*Review*

*Traffic and Turning: Islam and English Drama*Burton, Jonathan, 57.
New Jersey: Rosemont Publishing, 2005.*1579-1624,*

Burton, Sir Richard, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-58.
Madinah & Meccah, New York: Dover, 1963, Cilt I.

*Occidentalism: A Short*Buruma, Ian ve Margalit, Avishai, 59.
London: Atlantic Books, 2004.*History of Anti-Westernism,*

, trc. R.B.*The Book of Misers (Kitâbu'l-bukhalâ)*el-Câhız, 60.
Serjeant, Garnet Publishing Limited, 1997.

Caldwell, Christopher, Reflections on the Revolution in Europe:61.
Immigration, Islam and the West, New York: Anchor, 2010.

, İstanbul:*Endülüs'ten Osmanlı'ya Mektup*Can, Mehmet trc., 62.
Furkan Yayınları, 1999.

, Oxford: Blackwell*Europe and Islam*Cardini, Franco, 63.
Publishing, 2001.

*On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in*Carlyle, Thomas, 64.
(1840) ed. Carl Niemeyer, Lincoln/London: University of Nebraska*History*
Press, 1966.

Carr, Matthew, Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain65.
1492-1614, London: Hurst and Company, 2009.

Carra de Vaux, "Astronomy and Mathematics", ed. Thomas66.
Oxford: The Clarendon*The Legacy of Islam,*Arnold ve Alfred Guillaume,
Press, 1931.

New York:*Palestine: Peace not Apartheid,*Carter, Jimmy, 67.
Simon and Schuster, 2007.

*Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr,*el-Cebertî, Abdurrahman, 68.
Kahire: Lecnetu'l-Beyani'l-Arabi, 1967,Cilt 4, s. 284.

, haz. Adnan İnce, Ankara: Atatürk*Cemşîd ü Hurşîd*Cem Sultan, 69.
Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2000.

*Islam and the West: the Moriscos, A Cultural*Chejne, Anwar G., 70.
Albany: State University of New York Pres. 1983.*and Social History,*

Cole, Juan, Napoleon's Egypt: Invading the Middle East, New71.
York, 2007.

*Christians and Jews under*Courbage, Youssef Fargues, Phillipe, 72.
, Londra: I. B. Taurus, 1997.*Islam*

Cox, Harvey, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern73.
Theology, New York: Touchstone, 1984.

————, The Secular City: Secularization and Urbanization in74.
Theological Perspective, New York: The Macmillan Company, 1968.

New York: Orbis*The Call of the Minaret,*Cragg, Kenneth, 75.
Books, 1989.

İslâm, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.*Avrupa ve*Cuayyıt, Hişâm, 76.

Cündioğlu, Dücane, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında77.
, 2, İstanbul,*Divan*İslâm-BilimTartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı",
1996.

,*Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*Çantay, Gönül, 78.
Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992.

*Settimane di studio del Centro italiano*siècle" 79. au milieu de XIIe
di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964, col. II Spoleto, Rome, 1965.

————, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age"80.
16, Paris: Librairie*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*
J. Vrin, 1948.

La connaissance de l'Islam dans l'Occident————, 81.
, Great Britain: Variorum, 1994, I, s. 69-131.*médiéval*

*Alternative Visions: Paths in the Global Village,*Dallmayr, Fred, 82.
New York: Rowman and Littlefield, 1998.

83. Dalrymple, William, "The East India Company: The Original Corporate Raiders", 2015,
http://www.theguardian.com/world/2015/mar/04/east-india-company-original-corporate-raiders

Daş, Mustafa, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans84.
İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram-ı Veli'nin Ankara'da
*Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat,*Yaptıkları Tartışma", ed. Seyfi Kenan,
, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 345-355.*Karşılaşma ve Etkileşim*

Davis, Natalie Zemon, Trickster Tales: A Sixteents Century85.
Muslim Between Worlds, New York: Hill and Wang, 2006.

İlmî*Dîvân*Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin 'Ben' idrâki", 86.
No 3, (1997/1), s. 1-53.*Araştırmalar,*

————, Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and87.
Western Weltanschauungs on Political Theory, Maryland: University Press of America, 1994.

Dawson, Christopher, The Mongol Mission: Narratives and88.
Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, New York: 1955.

, tr. Lesley Lipson,*Exemplary Stories*de Cervantes, Miguel, 89.
Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 295 vd.

*Persian and Chinese*de Montesquieu, Charles Louis Baron, 90.
Washington & London: M. Walter Dunne Publisher, 1901.*Letters,*

*The Jews in Cordoba: X-XII*del Rosal, Jesus Pelaez (ed.), 91.
, Cordoba, 1988.*Centuries*

*Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihi*Dellal, Nevide Akpınar, 92.
, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.*rde Türkler*Ürünle*ve Yazınsal*

, İstanbul,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Demirkent, Işın, "Haçlılar", 93.
1996, Cilt 14, s. 525-546.

Denny, Frederick M., "Islam in the Americas", ed. John94.
Oxford: Oxford*The Oxford Encyclopedia of the Islamic World,*Esposito, University Press, 2009, Cilt 3, s. 134-139.

İstanbul:*Oryantalizmi ve Tasavvuf,*Derin, Süleyman, İngiliz 95.
Küre Yayınları, 2006.

Devji, Faisal, "Islam and British Imperial Thought", David96.
, Oxford: Oxford University*Islam and the European Empires*Motadel (ed.),
Press, 2014, s. 254-268.

, New*The Story of Civilization*Durant, Will ve Durant, Ariel, 97.
York: Simon and Schuster, 1963.

, İstanbul:*Türkiye Nasıl Laikleştirildi*Durukan, Hüseyin (haz.), 98.
Çıdam Yayınları, 1991.

,*Kuramı* İlişkiler *Uluslararası*Ebû Süleyman, Ahmed, İslâm'ın 99.
İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Echevarria, Ana, The Fortress of Faith: The Attitude towards100.
Muslims in Fifteenth Century Spain, Leiden: Brill, 1999.

",*The Man of Letters and the Future of Europe*Eliot, T. S., "101.
http://www. pro-europa.eu/index.php/en/library/understanding-europe/97-τ-
s-eliot- theman-of-letters-and-the-future-of-europe

,*Lights on Contemporary Moslem Philosophy*Emin, Osman, 102.
The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958.

, (Science in the Medieval*Tabaqâtu'l-umam*Endelusî, Said, 103.
World 'Book of the Categories of Nations'), Austin: University of Texas
Press, 1991.

Euben, Roxanne L., Enemy in the Mirror: Islamic104.
Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism, Princeton:
Princeton University Press, 1999.

————, Journeys to the Other Shore: Muslim and Western105.
Travellers in Search of Knowledge, Princeton: Princeton University Press, 2006.

, Bloomington:*Jewish State or Israeli Nation?*Evron, Baos, 106.
Indiana University Press, 1995.

Eyice, Semavi, "Avrupalı Bir Ressamın Gözü ile Kanûni Sultan107.
*Kanuni*Süleyman, İstanbul'da bir Safevi Elçisi ve Süleymaniye Camii",
, Seri VII, Sayı 55 (1970), s. 129-170.*Armağanı*

, Gottingen,*Ahbâru Mekke*el-Ezrâkî, Muhammed b. Abdillah, 108.
1858.

Fahri, Ziyaeddin, "Türkiye'de İlmî ve Felsefî Hayatın İnkişâfı109.
Şartları", Çığır Dergisi, 1938.

, New York: Rizzoli, 2006.*The Force of Reason*Fallaci, Oriana, 110.

, London,*A History of Arabian Music*Farmer, Henry George, 111.
1929.

,*Islam and the Problem of Israel*al-Faruqi, Ismail Raji, 112.
London: Islamic Council of Europe, 1980.

, Herndon,*Trialogue of the Abrahamic Faiths*————, (ed.), 113.
VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Faroqhi, Suraiya, "Venedik, Akdeniz ve Osmanlı114.
*Venezia e Istanbul in Epoca Ottomana/Osmanlı Döneminde*İmparatorluğu",

İstanbul, Mi İstanbul, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı*Venedik ve*
Müzesi, 2010.

, İstanbul: Küre*Arap Romanında Türkler*Fazlıoğlu, Şükran, 115.
Yayınları, 2006.

Fekete, L., Buda and Pest under Turkish Rule, Budapest, 1976.116.

,*The American Enlightenment, 1750-1820*Ferguson, Robert A., 117.
Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Fichtner, Paula Sutter, Terror and Toleration: The Habsburg118.
Empire Confronts Islam 1526-1850, London: Reaktion Books, 2008.

Finkelstein, Norman, The Holocaust Industry: Reflections on119.
the Exploitation of Jewish Suffering, New York: Verso Books, 2000.

, London: Phoneix, 1992.*Moorish Spain*Fletcher, Richard, 120.

Forey, Alan John, The Military Orders From the Twelfth to the121.
Early Fourteenth Centuries, Basingstoke: Macmillan Education, 1992.

, Hampshire:*Military Orders and Crusades*————, 122.
Variorum, 1994.

Frank, Richard, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy",123.
55-57 (1987-89), s. 271-85.*Revue des etudes islamiques*

Frank, Richard, Creation and the Cosmic System: al-Ghazali124.
and Avicenna, Heidelberg: Carl Winter, 1992.

*Catholics and Sultans: The Church and the*Frazee, Charles A., 125.
, Cambridge: Cambridge University Press,*Ottoman Empire 1453-1923*
1983.

Freely, John, Jem Sultan: The Adventures of a Captive Turkish126.
Prince in Renaissance Europe, Harper Perennial, 2004.

Friedmann, Yohannan, "Medieval Muslim Views of Indian127.
, xcv/2, 1975, s. 214-221.*Journal of American Oriental Studies*Religions",

A Note on Early Muslim————, "The Temple of Multan. 128.
, II, 1972, s. 176-182.*Israel Oriental Studies*Attitudes to Idolatry",

*National Interest*Fukuyama, Francis, "The End of History?", 129.
Sayı 16 (Yaz 1989), s. 3-18.

, New*Arab Historians of the Crusade*Gabrieli, Francesco, 130.
York: Barnes and Nobles, 1993.

, New York:*Truth and Method*Gadamer, Hans-George, 131.
Continuum, 1989.

,*Ait Günlük Hatıralar 1672-1673*Galland, Antoine, İstanbul'a 132.
trc. Nahid Sırrı Örik, Ankara: TTK Yayınları, 1998, 3. Baskı.

,*Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*Garces, Maria Antonia, 133.
Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.

*Europe, or the Infinite Task: A Study of a*Gasche, Rodolphe, 134.
, Stanford: Stanford University Press, 2009.*PhilosophicalConcept*

, çev. Ali Berktay*Sultan Abdülhamid*Georgeon, François, 135.
(İstanbul: İletişim Yayınları, 2012)

Gerges, Fawaz A., America and Political Islam: Clash of136.
Cultures or Clash of Interests?, Cambridge: Cambridge University Press,
1999.

*II. Ferenc Rakoczi'nin Hayatı ve*Geza, Bela ve diğerleri, 137.
(Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği,*Türkiye'deki Sürgün Günleri*
2005)

, London: Saqi Books,*The Life of Saladin*Gibb, Hamilton, 138.
2006, ilk baskı 1973.

Gibbon, Edward, History of the Decline and Fall of the Roman139.
Empire, ed. J. B. Bury, Londra.

, New York: Vintage Books,*Journals 1889-1949*Gide, Andre, 140.
1956.

*Europe and Its Others:*Gifford, P. ve Hauswedell, T. (ed.), 141.
, Pieterlen: Verlag Peter Lang, 2010.*Essays on Perception and Identity*

*History of Christian Philosophy in the Middle*Gilson, Etienne, 142.
, London: Sheed and Ward, 1989.*Ages*

,*A History of Christian-Muslim Relations*Goddard, Hugh, 143.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

*Turkish accession could*Gow, David ve MacAskill, Ewen, "144.
, (8 Eylül 2004). *The Guardian*, says commissioner", *spell end of EU*

http://www.guardian. co.uk/world/2004/sep/08/turkey.eu

, Austin, Texas,*The Roots of Islamic Capitalism*Gran, Peter, 145.
1979.

, Oxford:*al-Ghazali's Philosophical Theology*Griffel, Frank, 146.
Oxford University Press, 2009.

Griffith, S. H., The Controversial Theology of Theodore Abu147.
Qurrah (c. 750c. 820 A. D.), A Metholodological Comparative Study in
Christian Arabic Literature, basılmamış doktora tezi, The Catholic
University of America, Washington DC, 1978.

Grosfoguel, Ramon ve Mielants, Eric, "Long-Durée148.
Entanglement between Islamophobia and Racism in the
*Human*Modern/Colonial/Capitalist/Patriarchal World-System",
, Volume 1, 2006,*Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*
s. 1-12.

, Paris:*Histoire des Croisades III, 1188-1291*Grousset, Rene, 149.
Perrin, 1936.

, New York: Sophia Perennis,*East and West*Guénon, René, 150.
2001.

, New York: Sophia*The Crisis of the Modern World*————, 151.
Perennis, 2004.

, New York: Sophia*The Crisis of the Modern World*————, 152.
Perennis, 2001.

————, The Reign of Quantity and the Signs of the Times,153.
New York: Sophia Perennis, 2001.

, cilt*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Gündüz, Şinasi, "Misyonerlik", 154.
30, s. 193-199.

, New York: Polity Press,*Times of Transition*Habermas, Jurgen, 155.
2006.

Haddad, Yvonne Yazbeck, "Islamism: A Designer Ideology for156.
*Muslims and the West: Encounter*Resistance, Change and Empowerment",
, ed. Zafar Ishaq Ansari and John L. Esposito, Islamabad:*and Dialogue*
Islamic Research Institute, 2001. rı, İstanbul 2008.

Hamidullah, Mohammed, "Muslim Discovery of America158.
*Journal of the Muslim Students' Association of the*before Columbus",
4 (Winter 1968), 2:7-9.*United States and Canada*

, Boston: The Pilgrim Press,*My Life and Times*Hamlin, Cyrus, 159.
1893.

, İstanbul: TBBD Yayınları, 2010.*Türkler Arasında*————, 160.

Hanotaux, M. Gabriel et Le Cheik Mohammed Abdou,161.
, Mohamed Talaat Harb Bey'in önsözüyle, Kahire:*L'Europe et L'Islam*
Imprimerie Jean Politis, 1905.

Harper, James G., "Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual162.
Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in the
*Postcolonial*fifteenth-century Europe", ed. A. J. Kabir ve D. Williams,

,*Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*
Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 151-182.

Harvey, L. P., "The Political, Social and Cultural History of the163.
, Leiden:*The Legacy of Muslim Spain*Moriscos". S. Khadra Jayyusi (ed.),
Brill, 1994, s. 201-234.

164. ————, Muslims in Spain 1500-1614, Chicago: The
University of Chicago Press, 2005.

*The Renaissance of the Twelfth Century*Haskins, Charles H., 165.
(Cambridge: Harvard University Press, 1976, (ilk baskı tarihi 1927).

, haz. Mehmet Kaplan, Ankara: MEB*Eser*Haşim Ahmet, Üç 166.
Yayınları, 2004.

Hattox, Ralph S., Coffee and Coffeehouses: The Origins of a167.
Social Beverage in the Medieval Near East, Seattle: University of
Washington Press, 1985.

*The Humanist as Traveler: George Sandys's*Haynes, Jonathan, 168.
, London/Toronto: Fairleigh*Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*
Dickinson University Press, 1986.

, Ankara: Kültür*Avrupa Seyahatnamesi*Hayrullah Efendi, 169.
Bakanlığı Yayınları, 2002.

Heft, James L., A Catholic Modernity? Charles Taylor's170.
Marianist Award Lecture, Oxford: Oxford University Press, 1999.

, New*An Introduction to Metaphysics*Heidegger, Martin, 171.
Haven: Yale University Press, 1959.

*Türkiye'de*Hermann, Róbert - Joó, András ve diğerleri, 172.
Özyaşamlarından*Kendilerine Sığınma Hakkı Tanınan Macar Mültecilerinin*
Özetler (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2010)

al-Hibri, Azizah Y., "Islamic and American Constitutional Law:173.
*University of*Borrowing Possibilities or a History of Borrowing?",
I, No. 3 (1999), s. 492-527.*Pennsylvania Journal of Constitutional Law*

, Edinburgh:*Islamic Science and Engineering*Hill, Donald, 174.
Edinburgh University Press, 1994.

,*The Crusades: Islamic Perspectives*Hillenbrand, Carole, 175.
Edinburg: Edinburgh University Press, 1999.

, London: MacMillan,*History of the Arabs*Hitti, Philip K., 176.
1960.

Holt, P. M., A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry177.
Stubbe (1632-76) and His Book, London: Dr. Williams' s Trust, 1972.

*Tarihi Kültür ve Medeniyeti,*Holt, P.M., vd. (ed.), İslâm 178.
İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989, 4 Cilt.

Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-Hourani, Albert, 179.
, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983.*1939*

Cambridge: Cambridge*Islam in European Thought,*————, 180.
University Press, 1991.

, Cilt 8,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Hökelekli, Hayati, "Cinsiyet", 181.
s. 21-24.

*The American Media*Hudson, Michael ve Wolfe, Ronald G., 182.
, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies,*and the Arabs*
Georgetown University, 1980.

*The Rise of Early Modern Science: Islam, China*Huff, Toby E., 183.
, Cambridge: Cambridge University Pres, 1993.*and the West*

*he Crisis of European Sciences and*Husserl, Edmund, T184.
, Evanston: North Western University Press,*PhenomenologyTranscendental*
1970.

*The Enlightenment: A Sourcebook*Hyland, P. ve diğerleri (ed.), 185.
, London: Routledge, 2003.*and Reader*

*Philosophy in the Middle*Hyman, Arthur ve Walsh, James J., 186.
, Indianapolis: Hackett*Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*
Publishing Company, 1973.

, trc. Lenn Evan*Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*Ibn, Tufayl, 187.
Goodman, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991.

Institute for Economics and Peace, 'Global Terrorism Index',188.
2014, http://
www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Inde
x%20Report%202014_0.pdf

International Action against Racism, Xenophobia, Anti-189.
Semitism and Intolerance in the OSCE Region (OSCE ve ODIHR, 2004).

, Cilt. 26,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Irving, Thomas, "Kurtuba", 190.
s. 451-3.

(Budapest: Macar-Türk*re Thököly ve Türkiye*István, Seres, İm191.
Dostluk Derneği, 2006)

, İstanbul,*Ansiklopedisi* İslâm *MEB*Işıltan, Fikret, "Sicilya", 192.
Cilt 10, s. 589-596.

Ankara: MEB*Seyahatnâmesinden Seçmeler*İbn Battuta, 193.
Yayınları, 1986.

,*Kitâbu'l-fasl fî'l-milel ve'l-ahvâ' ve'n-nihal*İbn Hazm, 194.
neşreden A. Halife, Kahire: Mektebe ve Matba'at-i Ali Sabih, 1964.

, Kahire, 1955.*es-Sîretu'n-nebeviyye*İbn Hişâm, 195.

, Rabat, 1967.*es-Sîre*İbn İshâk, 196.

, neşreden Subhi*Ahkâm ehli'z-zimme*İbn Kayyim el-Cevziyye, 197.
es-Salih, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-âlemîn, 1983.

, Tahran,*el-Hikmetü'l-hâlide (Cavidan hired)*İbn Miskeveyh, 198.
1358 H.

,*Ezhari'r-riyâz fî ahbâri'l-iyâz*İbn Muhammed el-Makarrî, 199.
Kahire, 1939-42.

, trc. Yusuf Ziya Cömert,*retler Kitabı*İbn Munkız, Üsâme, İb200.
İstanbul: Ses Yayınları, 1992.

, çev. Şerafeddin Yaltkaya, haz.*Sicilya Cevapları*İbn Seb‘în, 201.
İsmail Dervişoğlu, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

Beyrut: Dar-ı Sadır, 1999.*Resâil,*İhvân-ı Safâ, 202.

Tarihinde Türk İnsanlık *Türk Devrimi:*İleri, Celal Nuri, 203.
, haz. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara*Devriminin Yeri*
2002.

*Doğumunun 200.*İnal, Celal ve Güngörmüş, Naciye, 204.
Mücadelesi ve Özgürlük *Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-9 Macar*
İlişkileri (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2002)*Osmanlı-Macar*

*Türk Korkusu:*İnalcık, Halil, ‘Önsöz’, Özlem Kumrular, 205.
, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.*Avrupa’da Türk Düşmanlığının Kökeni*

Osmanlı————, "Siyaset, Ticaret, Kültür Etkileşimi", 206.
, ed. Halil İnalcık-Günsel Renda, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm*Uygarlığı*
Bakanlığı, 2004.

————, "The Turkish Impact on the Development of207.
*The Ottoman State and its Place in*Modern Europe", ed. Kemal Karpat,
, Leiden: E. J. Brill, 1974, s. 51-60.*World History*

*Al-Jabarti’s Chronicle of the French*Jabarti, Abd Al-Rahman, 208.
, ed. Shmuel Moreh, Princeton:*Occupation 1798: Napoleon in Egypt*
Markus Wiener Publishers, 1997.

,*The Mongols and the West:1221-1410*Jackson, Peter, 209.
Edinburgh: Pearson/Longman, 2005.

,*Les Turcs au Moyen-Age: Textes-Byzantins*Jacob, Xavier, 210.
Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

,*Occidentalism: Images of the West*James G. Carrier (ed.), 211.
Clarendon Press, 1995.

Jeffery, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence212.
, 37 (1944), s.*Harvard Theological Review*between 'Umar II and Leon III",
269-332.

Jenkins, Philip, God's Continent: Christianity, Islam and213.
Europe's Religious Crisis, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Jubb, Margaret, The Legend of Saladin in Western Literature214.
and Historiography, London: Mellen Pres, 2000.

*Terror in the Mind of God: The Global*Juergensmeyer, Mark, 215.
, Berkeley ve New York: University of California*Rise of Religious Violence*
Press, 2000.

İmajı,*Batı Edebiyatında Müslüman Kadın*Kahf, Mohja, 216.
İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

,*TDV İslâm Ansiklopedisi*Kahraman, Kemal, "Loti, Pierre", 217.
Cilt 27, s. 213-4.

Kalın, İbrahim, 'Islamophobia and the Limits of218.
*Islamophobia: The*Multiculturalism' Esposito, John ve Kalın, İbrahim (ed.)
, Oxford: Oxford University*Century*st *Challenge of Pluralism in the 21*
Çoğulculuk*21. Yüzyılda*Türkçe tercümesi: İslâmofobi: Press, 2011.
, trc. İsmail Eriş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.*Sorunu*

————, "Islam and Peace: A Preliminary Survey of the219. *Araştırmaları Dergisi*Sources of Peace in the Islamic Tradition", İslâm (Sayı 11, 2004), s. 1-37.

————, "Islam, Christianity, the Enlightenment: A Common220. Word and Muslim-Christian Relations", ed. Waleed al-Ansary ve David *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of*Linnan, , New York: Palgrave MacMillan, 2010, s. 41-56.*'A Common Word'*

, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.*Akıl ve Erdem*————, 221.

,*Religion Within the Limits of Reason Alone*Kant, Immanuel, 222. New York: Harper Torchbooks, 1960.

, İstanbul: Risale*Düşüncesi* İslâmcılık *Türkiye'de*Kara, İsmail, 223. Yayınları, 1986.

, Ankara: Türk Tarih Kurumu,*Osmanlı Tarihi*Karal, Enver Ziya 224. 1962.

,*Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*Karlığa, Bekir, İslâm 225. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Şiir, çev. Cevat Çapan,*Kavafis'ten Kırk*Kavafis, Konstantin, 226. İstanbul: Adam, 1982.

Keay, John, The Honourable Company: A History of the227. English East India Company, HarperCollins, 2010.

Keddie, Nikki R., An Islamic Response to Imperialism,228. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani,

Berkeley: University of California Press, 1983.

Keen, Sam, Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile229.
Imagination, San Francisco: Harper and Row, 1986.

İslâm*TDV*Kefeli, Emel, "Lamartine, Alphonse de", 230.
, Cilt 27, s. 93-4.*Ansiklopedisi*

al-Khalili, Jim, The House of Wisdom: How Arabic Science231.
Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance, London: Penguin Books, 2012.

*Les Théologiens Byzantins et L'Islam:*Khoury, Adel-Theodore, 232.
, Louvain: Editions Nauwelaerts, 1969.*Textes et Auteurs*

İslâm*TDV*Kılıç, Hulusi, "Attâr, Hasan b. Muhammed", 233.
, Cilt 4, s. 98-99.*Ansiklopedisi*

, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik*Felsefî Risaleler*Kindî, 234.
Yayınları, 2002.

King, Charles, Midnight at the Pera Palace: The Birth of235.
Modern Istanbul, New York: W. W. Norton and Company, 2014.

, California: The Golden Sufi Center,*Reality*Kingsley, Peter, 236.
2003.

, California: The*In the Dark Places of Wisdom*————, 237.
Golden Sufi Center, 1999.

Korkut, Hasan, "Osmanlı Sefâretnâmeleri Hakkında Yapılan238.
*Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk*Araştırmalar",

, Sayı 2, (Güz 2003), s. 491-511.*Siyaset Tarihi–Tanzimata Kadar*

Lajos Kossuth, 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve239.
Osmanlı-Macar İlişkileri, Sempozyum Kitabı; 15 Mart 2002, Kütahya.

*From the Closed World to the Infinite*Koyre, Alexandre, 240.
, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1957.*Universe*

König, Daniel, Arabic-Islamic Views of the Latin West:241.
Tracing the Emergence of Medieval Europe, Oxford: Oxford University
Press, 2015.

*Bizans Müesseselerinin Osmanlı*Köprülü, Fuad, 242.
, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004; 2. Baskı.*Müesseselerine Tesiri*

Kragh, Helge S., Conceptions of the Cosmos: From Myths to243.
the Accelerating Universe, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kritzeck, James, "Robert of Ketton's Translation of the244.
, II: 4 (1955), s. 309-312.*Islamic Quarterly*Qur'an",

, Princeton: Princeton*Peter the Venerable and Islam*————, 245.
University Press, 1964.

*Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk*Kula, Onur Bilge, 246.
İmgesi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Kumrular, Özlem, Türk Korkusu: Avrupa'da Türk247.
Düşmanlığının Kökeni, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.

,*47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü*Kutay, Cemal, 248.
İstanbul: ABM Yayınevi, 2012.

*TDV*Kutluer, İlhan ve Katipoğlu, Hasan, "Hay b. Yakzan", 249.
, Cilt 16, s. 551-554.*Ansiklopedisi*İslâm

Landau, Jacob M., The Politics of Pan-Islam: Ideology and250.
Organization, Oxford: Clarendon, 1994.

*Shattering the Myth: Islam Beyond*Lawrence, Bruce B., 251.
, Princeton: Princeton University Press, 1998.*Violence*

, The Hague and*Shahrastani on the Indian Religions*————, 252.
Paris: Mouton, 1976.

, London: Little Books,*The Selected Letters*Lawrence, T. E, 253.
2005.

, New York:*Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*————, 254.
Doubleday, 1966.

Lean, Nathan, The Islamophobia Industry: How the Right255.
Manufactures Fears of Muslims, Pluto Press, 2012.

, London New York:*Introduction to Modernity*Lefebvre, Henri, 256.
Verso Books, 2011.

‘Legislating Fear’257.
http://www.cair.com/images/islamophobia/Legislating-Fear.pdf

, E. M. Huggerd, London, 1952.*Essai de Theodicée*Leibniz, 258.

*The Atlantic*Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage", 259.
(September 1990), s. 47-60.*Monthly*

, Ankara: Türk Tarih*Modern Türkiye'nin Doğuşu*————, 260.
Kurumu Basımevi, 1984.

, New York: W. W.*The Muslim Disovery of Europe*————, 261.
Northon, 2001.

, Cilt 32, s.*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Lirola, Jorge, "Müsta'rib", 262.
123-4

*American Orientalism: The United States and*Little, Douglas, 263.
, Chapel Hill: University of North Carolina*the Middle East since 1945*
Press, 2008.

Livingston, J. W., "Shaykhs Jabarti and 'Attâr: Islamic264.
, Bd. 74,*Der Islam*Reaction and Response to Western Science in Egypt",
92-106.1997,s.

, Oxford: Clarendon*Letter Concerning Toleration*Locke, John, 265.
Press, 1968.

(Supreme Visions*Doğu Düşleri Sona Ererken*Loti, Pierre, 266.
D'Orient), trc. Faruk Ersöz, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002.

, İstanbul: Timaş Yayınları,*Seyahatnamesi*————, İsfahan 267.
1996, s. 45.

, London: Abacus, 1994.*Leo the African*Maalouf, Amin, 268.

, New York:*The Crusades Through Arab Eyes*————, 269.
Schocken, 1984.

, Cambridge: Cambridge*The Prince*Machiavelli, Niccolo, 270.
University Press, 1988.

Mack, John E., A Prince of Our Disorder: The Life of T. E.271.
Lawrence, Boston: Little, Brown, 1976.

*Britain and the Islamic*MacLean, Gerald ve Matar, Nabil, 272.
, Oxford: Oxford University Press, 2011.*World*

, İnceleme-Tenkitli Metin:*Kısas-ı Enbiyâ*Mahmud, Hindî, 273.
Ahmet Karataş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

, çev. Ahmet*Sergüzeştnâme-i Hindî Mahmud*————, 274.
Karataş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Makdisi, George, The Rise of Colleges: Institutions of Learning275.
in Islam and the West, Edinburgh: Edinburh University Pres, 1981.

Malik, Kenan, 'Rethinking the Idea of 'Christian Europe',276.
http://kenanmalik.wordpress.com/2011/08/19/christian-europe/

*Kublai Khan: The Mongol King who Remade*Man, John, 277.
, London: Bantam Books, 2006.*China*

, ed.*Entreitens avec un Musulman*Manuel II Paleologue, 278.
Theodore Khoury, Paris: Editions du Cerf, 1966.

,*The Genesis of Young Ottoman Thought*Mardin, Şerif, 279.
Syracuse: Syracuse University Press, 2000.

, İletişim Yayınları, İstanbul*Türk Modernleşmesi*————, 280.
2002.

, Chicago: The*Islam in Liberalism*Massad, Joseph A., 281.
University of Chicago Press, 2015.

*Pashas: Traders and Travellers in the Islamic*Mather, James, 282.
, New Haven: Yale University Press, 2009.*World*

, haz. Reha Bilge,*Târîh-i Sultân Bâyezîd*Matrakçı Nasuh, 283.
İstanbul: Arvana Yayınları, 2015, v. 26b, s. 75.

Matthew, Dimmock, New Turkes: Dramatizing Islam and the284.
Ottomans in Early Modern England, Surrey: Ashgate, 2005.

*TDV*Maxim, Mihai, "Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir)", 285.
, Cilt 24, s. 320-2.*Ansiklopedisi*İslâm

*Publish it Not: The*Mayhew, Christopher ve Adams, Michael, 286.
, Oxford: Signal Books, 1975; yeni baskı 2006.*Middle East Cover-up*

, London: Harper*Salonica: City of Ghosts*Mazower, Mark, 287.
Perennial, 2004.

McCarthy, Justin, The Turk in America: The Creation of an288.
Enduring Prejudice, Utah: Utah University Press, 2010.

*'Ben Hur' Wallace: the Life of General Lew*Mckee, Irvin, 289.
, Berkeley: University of California Press, 1947.*Wallace*

*he Israel Lobby*Mearsheimer, John J. ve Walt, Stephen M., T290.
, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.*and US Foreign Policy*

Menocal, Maria Rosa, "The Etymology of Old Provencal291.
36:*Romance Philology*trobar, trobador: A Return to the 'Third Solution",

(1982), s. 137-53.

,*The Arabic Role in Medieval Literary History*————, 292.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

, Boston: Little, Brown and*Ornament of the World*————, 293.
Company, 2002.

, İstanbul:*Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)*Meriç, Cemil, 294.
İletişim Yayınları, 2008.

, Cilt I, İstanbul:*Kırk Ambar: Rümuzu'l-Edeb*————, 295.
İletişim Yayınları, 2002.

, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.*Kültürden İrfana*————, 296.

, İstanbul: Ötüken, 1980.*Mağaradakiler*————, 297.

, Edinburgh:*The Muslims of Medieval Italy*Metcalfe, Alex, 298.
Edinburgh University Press, 2009.

Monroe, James, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman299.
. 31, 1996, s. 281-303.*al-Andulus*Empire",

,*The Turkish Embassy Letters*Montagu, Lady Mary Wortley, 300.
Türkçeed. T. Heffernan ve D. O'Quinn, London: Broadview Press, 2012.
, çev. Asude Savan,*Mektupları*tercümesi için bkz. Lady Montagu, Şark
İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2009.

, çev. A. Tarcan ve U. Yönten,*Mektupları*Montesquieu, İran 301.
İstanbul: Ark Kitapları, 2004.

Morgan, Michael Hamilton, Lost History: The Enduring302.
Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists, Washington DC:
National Geographic, 2007.

, çev. H.*Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan*Morris, R. C., 303.
Türkkuşu, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006.

Mossensohn, Miri Shefer, "Hospitals and Medical Institutions",304.
,*The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*
ed. İbrahim Kalın, Oxford: Oxford University Press, 2014, Cilt I, s. 283-
290.

*Ottoman Medicine: Healing and Medical*305. ————,
, Albany: State University of New York Press, 2009.*Institutions 1500-1700*

, Londra: Trentham*Islamophobia*Muir, Hugh ve Smith, Laura, 306.
Books, 2004.

,*Religious Pluralism in the West*Mullan, David George, 307.
Oxford: Blackwell Publishing, 1998.

Nasr, Seyyed Hossein, "Islamic-Christian Dialogues: Problems308.
, No. 3-4*Muslim World*and Obstacles to be Pondered and Overcome",
(TemmuzEkim, 1998), s. 218-237.

, World of*Islamic Science: An Illustrated Study*————, 309.
Islam Publishing, 1976.

, Albany, NY: State*Knowledge and the Sacred*————, 310.
University New York Press, 1989.

, Chicago: Kazi*Science and Civilization in Islam*————, 311.
Publications, 2007.

, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.*Kalbi*————, İslâm'ın 312.

Newman, N. A. (ed.), The Early Christian-Muslim Dialogue: A313.
Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.), Hatfield, 1993.

, Michigan: Fritzboy Dearborn*The Crusades*Nicolle, David, 314.
Publishers, 2001.

,*Islam and the West: The Making of an Image*Norman, Daniel, 315.
Oxford: Oneworld, 1993.

Norris, Pippa ve Inglehart, Ronald, "Islam and the West:316.
Testing the Clash of Civilizations Thesis" John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RWP02-015, April 22, 2002.

, Princeton: Princeton*On the Muslim Question*Norton, Anne, 317.
University Press, 2013.

İslâm*TDV*Özcan, Azmi, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", 318.
, Cilt 22, s. 294-5.*Ansiklopedisi*

İslâm*TDV*————, "Hilafet, Osmanlı Dönemi", 319.
, Cilt 17, s. 546-553.*Ansiklopedisi*

————, Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan320.
Müslümanları ve İngiltere (1877-1914) İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.

, Cilt*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Özdemir, Mehmet, "Endülüs", 321.
11, s. 211-225.

, Cilt 30, s.*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*————, "Moriskolar", 322.
289-291

, Cilt 31,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*————, "Müdeccenler", 323.
465-7

, Ankara:*Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*————, 324.
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Öztürk, Levent, "Necâşi Ashame", 325.
Cilt 32, s. 476-7.

, London,*Islam and the Divine Comedy*Palacios, Miguel Asin, 326.
1926.

, Cilt 41,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Papp, Sandor, "İmre Tököli", 327.
s. 277-8

, Oxford:*The Ethnic Cleansing of Palestine*Pappe, Ilan, 328.
Oneworld, 2008.

, Paris: Le club*Les Pensées de Blaise Pascal*Pascal, Blaise, 329.
français du livre, 1957.

Pedani, Maria Pia, "Venice", ed. Gabor Agoston ve Bruce330.
, New York: Facts on File,*Encyclopedia of the Ottoman Empire*Masters,
Inc., 2009, s. 581-2

————, Osmanlı Padişahının Adına: İstanbul'un Fethinden331.
Girit Savaşına Venedik'e Gönderilen Osmanlılar, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.

Perry, Mary Elizabeth, The Handless Maiden: Moriscos and the332.
Politics of Religion in Early Modern Spain, Princeton: Princeton University Press, 2007.

Peters, Rudolph, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad333.
in Modern History, The Hague, 1979.

Pew Research Center, 'Muslim-Western Tension Persist', 2011,334.
http://www. pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/

, London: W. Collins Sons and*As Others See Us*Pickthall, M., 335.
Co. Ltd., 1922, Foreword.

, London: J. M. Dent and*With the Turk in Wartime*————, 336.
Sons, 1914.

, Cambridge: Muslim Academic*The Early Hours*————, 337.
Trust, 2010.

Şarlman, çev. M. Ali*Hz. Muhammed ve*Pirene, Henri, 338.
Kılıçbay, İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

Medieval Cities: Their Origins and the Revival of————, 339.
, New Jersey: Princeton University Press, 1969.*Trade*

Çekenler,*Haçlılara Kılıç ve Kalem*Polat, İbrahim Ethem, 340.
Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

,*Muslims Under Latin Rule: 1100-1300*Powell, James M. (ed), 341.
Princeton: Princeton University Pres, 1990.

Quinn, Frederick, The Sum of All Heresies: The Image of342.
Islam in Western Thought, Oxford: Oxford University Press, 2008.

*The New Crusades:*Qureshi, Emran ve Sells, Michael A., 343.
, New York: Columbia University Press,*Constructing the Muslim Enemy*
2003.

*Truth and Tolerance: Christian*Ratzinger, Joseph Cardinal, 344.
, San Francisco: Ignatius Press, 2004.*Belief and World Religions*

*Muhammad in Europe: A Thousand Years of*Reeves, Minou, 345.
, New York: New York University Pres, 2000.*Western Myth-Making*

Reilly, Bernard F., The Contest of Christian and Muslim Spain346.
1031-1157, Oxford: Blackwell, 1992.

Reston, James, Warriors of God: Richard the Lionheart and347.
Saladin in the Third Crusade, New York: Anchor Books, 2002.

, London, 1931.*The Travels of Marco Polo*Ricci, Aldo (çev.), 348.

Ricci, Giovanni, Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa'sında Korku,349.
Nefret ve Sevgi, İstanbul: Kitabevi, 2005.

Robins, Nick, The Corporation That Changed the World: How350.
the East India Company Shaped the Modern Multinational, London: Pluto
Press, 2012.

,*Europe and the Mystique of Islam*Rodinson, Maxime, 351.
Seattle/London: University of Washington Press, 1987.

, Oxford:*The Arab Conquest of Spain 710-797*Roger, Collins, 352.
Blackwell, 1989.

*The*Routledge, Michael, "Songs", ed. Jonathan Riley-Smith, 353.
, s. 91-111.*Oxford Illustrated History of the Crusades*

, London:*The Politics of Chaos in the Middle East*Roy, Olivier, 354.
Hurst and Company, 2007.

Rubenstein, Richard, Aristotle's Children: How Christians,355.
Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the
Middle Ages, Orlando: A Harvest Book, 2003.

, çev. Fikret Işıltan,*Haçlı Seferleri Tarihi*Runciman, Steven, 356.
Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008, 3. Baskı, Cilt III, s. 249.

Russell, G. A., The Arabick Interest of the Natural Philosophers357.
in the 17th Century England, Leiden: Brill, 1994.

Ryad, Umar, "Anti-Imperialism and the Pan-Islamic358.
, Oxford:*Islam and the European Empires*Movement", ed. David Motadel,
Oxford University Press, 2014.

, İstanbul: Ötüken*Bakışlar* İnkılabına *Türk*Safa, Peyami, 359.
Neşriyat, 2003.

Sahas, Daniel J., John of Damascus on Islam: The 'Heresy of360.
the Ishmaelites', Leiden: E. J. Brill, 1972.

*Blaming the*Said, Edward ve Hitchens, Christopher, (ed.), 361.
, London:*Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*
Verso, 1988.

Said, Edward, Covering Islam: How the Media and the Experts362.
Determine How We See the Rest of the World, New York: Vintage Books,
2007 (gözden geçirilmiş baskı).

, London:*From Oslo to Iraq and the Roadmap*————, 363.
Bloomsbury, 2004.

, New York: Vintage Books, 1979.*Orientalism*————, 364.

, New York: Vintage*The Question of Palestine*————, 365.
Books, 1980.

Salaita, Steven, Anti-Arab Racism in the United States: Where366.
It Comes From and What It Means For Politics Today, Chicago: The
University of Chicago Press, 2006.

Saliba, George, A History of Islamic Astronomy: Planetary367.
Theories During the Golden Age of Islam, New York: New York University
Press, 1994.

————, Islamic Science and the Making of the European368.
Renaissance, Cambridge: The MIT Press, 2011.

Schlagel, Richard H., From Myth to Modern Mind: A Study of369.
the Origins anf Growth of Scientific Thought, New York: Peter Lang, 1996.

Özünde Öteki*Sosyoloji Düşüncesinin*Schnapper, Dominique, 370.
İlişki, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi*ile*
Yayınları, 2005.

*Christianity/Islam: Essays on Esoteric*Schuon, Frithjof, 371.
, Bloomington: World Wisdom Books, 1985.*Ecumenism*

,*Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*Schweigger, Salomon, 372.
trc. S. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Schwoebel, Robert, The Shadow of the Crescent: The373.
Renaissance Image of the Turk 1453-1517, Nieuwkoop: B. De Graaf, 1967.

*Western Hostility to Islam and Prophecies*Setton, Kenneth M., 374.
, Philadelphia: American Philosophical Society, 1991. *Doomof Turkish*

*The Monks of War: The Military Religious*Seward, Desmond, 375.
, London: Penguin Books, 1995.*Orders*

, İstanbul: MEB*Ansiklopedisi*Seybold, C. F., "Kurtuba", İslâm 376.
Yayınevi, 1977, Cilt 6, s. 1023-1025.

, Ankara: TÜBA ve*Bilim ve Teknik*Sezgin, Fuat, İslâm'da 377.
Kültür Bakanlığı, 2007.

Sha'ban, Fuad, Islam and Arabs in Early American Thought:378.
The Roots of Orientalism in America, North Carolina: The Acorn Press,
1991.

*Arab and Muslim Stereotyping in American*Shaheen, Jack, 379.
, Washington D.C.: Center for Muslim-Christian*Popular Culture*

Understanding, Georgetown University, 1997.

, Ohio: The Popular Press, 1984.*The TV Arab*————, 380.

İmparatorluğu*Osmanlı*Shaw, Stanford J. ve Shaw, Ezel Kural, 381.
, İstanbul: E Yayınları, 1983, Cilt II.*ve Modern Türkiye*

, London: Verso, 2009.*Israel and Palestine*Shlaim, Avi, 382.

Smith, Jonathan Riley, "The Crusading Movement and383.
*The Oxford Illustrated History of*Historians", Jonathan Riley-Smith (ed.),
, Oxford: Oxford University Press, 1995.*the Crusades*

Osmanlı İstanbulin: *Sarık ve*Solnon,Jean-François, 384.
Çatışma ve Karşılıklı*ile Avrupa XIV-XX Yüzyıllarda*İmparatorluğu
Hayranlık, çev. Ali Berktay, İstanbul: Doğan Kitap, 2013.

,*Western Views of Islam in the Middle Ages*Southern, R.W., 385.
Cambridge: Harvard University Press, 1962.

, New York: Alfred*Thomas Jefferson's Qur'an*Spellberg, 386.
Knopf, 2013.

*The*Spencer, Terence, "Turks and Trojans in the Renaissance", 387.
, Vol. 47, No. 3 (1952).*Modern Language Review*

St. Bernard of Clairvaux, "In Praise of the New Knighthood",388.
, Volume 7, Treatises III, Michigan:*The Works of St. Bernard of Clairvaux*
Cisterian Publications, 1977.

Stanley, Brian, The Bible and the Flag: Protestan Missions and389.
British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Leicester,

1990.

*American Images of Middle East Peoples:*Suleiman, Michael, 390.
, New York: Middle East Studies Association,*Impact of the High Schools*
1977.

, Neşreden Hüseyin*Hikmetü'l-işrâk*Sühreverdî, Şihâbeddîn, 391.
Ziai, Tahran, 1993.

Swedberg, Richard, "The Idea of 'Europe' and the Origin of the392.
, 23*Zeitschrift für Soziologie*European Union - A Sociological Approach",
(Ekim 1994), s. 378-387.

*A Compendium of*Swedenborg, Emanuel, "Divine Providence", 393.
, New York: Swedenborg Foundation,*Swedenborg's Theological Writings*
1974, s. 521.

,*Islam and Christian Theology*Sweetman, James Windrow, 394.
London: Lutterworth, 1955.

*Servants of Allah: African Muslims*Sylviane A. Diouf, 395.
, New York: New York University Press, 1998.*Enslaved in the Americas*

İslâm*TDV*Şakiroğlu, Mahmut H., "Cem Sultan", 396.
, Cilt 7, s. 283-4.*Ansiklopedisi*

İslâm*TDV*Şeşen, Ramazan, "Salâheddîn-i Eyyûbî", 397.
, Cilt 36, s. 337-340.*Ansiklopedisi*

, Cilt 21,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*————, "Şerif İdrisi", 398.
2000, s. 493-495.

, İstanbul: Çağ*Salâheddîn Eyyûbî ve Devlet*————, 399.
Yayınları, 1987.

Şeyban, Lütfi, Mudejares ve Sefarades: Endülüslü Müslüman400.
ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan————, 401.
İlişkileri, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

, Cilt 37,*Ansiklopedisi* İslâm *TDV*Tanındı, Zeren, "Sinan Bey", 402.
s. 228.

Tarnas, Richard, Cosmos and Psyche: Intimations of a New403.
World View, New York: A Plume Book, 2007.

, Cambridge: Harvard University*A Secular Age*Taylor, Charles, 404.
Press, 2007.

,*Dilemmas and Connections: Selected Essays*————, 405.
Cambridge: Harvard University Press, 2011.

, Cambridge: Harvard*Philosophical Arguments*————, 406.
University Press, 1995.

Temimi, Abdulcelil, Devletu'l-usmâniyye ve kadiyyeti'l-407.
muriskiyyîni'l-ende-lusiyyîn/ Le gouvernement ottoman et le probleme
morisque, Zagvan, 1989.

, Beyrut: Daru'l-Edeb,*el-Mukâbesât*et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, 408.
1989.

*The Armenian History attributed to*Thomson, R. W. (trc.) 409.
, Liverpool: Liverpool University Press, 1999.*Sebeos*

Thornton, Thomas, The Present State of Turkey or a410.
Description of the Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire, London: 1807.

*Homer's Turk: How Classics Shaped Ideas of the*Toner, Jerry, 411.
, Cambridge: Harvard University Press, 2013.*East*

, Hareket Yayınları,*Kültür ve Medeniyet*Topçu, Nurettin, 412.
İstanbul 1970.

, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961*Yarınki Türkiye*————, 413.

,*Selçuklular Zamanında Türkiye: 1071-1328*Turan, Osman, 414.
İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002, 7. Baskı.

, Austin: University*Science in Medieval Islam*Turner, Howard, 415.
of Texas Press, 1995.

UN Women 2013 Raporu, http://www.unwomen.org/en/what-416.
we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures

, Ankara:*Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri*Unat, Faik Reşit, 417.
Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

, Ankara: Türk Tarih*Osmanlı Tarihi*Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 418.
Kurumu, 1988.

*Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı*Üçel-Aybet, Gülgün, 419.
, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.*Dünyası ve İnsanları, 1530-1699*

,*An Anthology*Valéry Paul, "The Crisis of the Mind", 420.
Princeton: Princeton University Press, 1977, s.97-99.

————, "The European", http://www.pro-421.
europa.eu/attachments/article/153/paul-valery-the-european-.pdf

*Europe and the Turk: A Pattern of*Vaughan, Dorothy M., 422.
, Liverpool: University Press, 1954.*Alliances 1350-1700*

Vincent, Bernard, "Les musulmans dans l'Espagne modern",423.
*Les musulmans dans l'histoire de*ed. Jocelyne Dakhlia ve Bernard Vincent,
, Paris: Albin Michel, 2011.*l'Europe*

Viorst, Milton, Storm from the East: The Struggle Between the424.
Arab World and the Christian West, New York: The Modern Library, 2006.

Voll, John, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic425.
Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", ed. John Esposito,
, Oxford: Oxford University Press, 1999, s.*The Oxford History of Islam*
509-547.

, Chicago: The*Medieval Islam*von Grunebaum, Gustave E., 426.
University of Chicago Press, 1946.

von. Der Mehden, Fred R., "American Perceptions of Islam",427.
, ed., Oxford: Oxford*Voices of Resurgent Islam*John L. Esposito (ed.)
University Press, 1983.

Waardenburg, Jean Jacques, "World Religions as seen in the428.
, ed. A. T.*Islam Past Influence and Present Challenge*Light of Islam",
Welch ve P. Cachia, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Comment————, L'Islam dans le miroir de l'Occident. 429.
quelques orientalistes occidentaux se sont penches sur l'Islam et se sont forme une image de cette religion, Paris, Mouton, 1963.

*The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales*Waines, David, 430.
, Chicago: The University of Chicago Press, 2010.*of a Medieval Adventurer*

, New York: Harper and*An Autobiography*Wallace, Lew, 431.
Brothers, 1906.

Wasserstrom, Steven M., "Jewish-Muslim Relations in the432.
Context of Andalusian Emigration", ed. Mark D. Meyerson ve Edward D.
*Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern*English,
, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.*Spain*

,*The Influence of Islam on Medieval Europe*Watt, Montgomery, 433.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

, New*Science and the Modern World*Whitehead, Alfred North, 434.
York: The Free Press, 1967.

William of Rubruck, The Journey of William of Rubruck to the435.
Eastern Parts of the World, 1253-55 with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine, London: The Hakluyt Society, 1900, (yeniden basım New Delhi: Asian Educational Services, 1998).

,*The Radicalism of the American Revolution*Wood, Gordon, 436.
New York: Vintage, 1993.

*Les Voyageurs dans L'Empire Ottoman:*Yerasimos, Stephane, 437.
, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.*XIVe-XVIe siecles*

*Topkapı*Yerasimos, Stephanos ve Berthier, Annie haz. 438.
,Saray'ında Yaşam: Albertus Bobovius ya da Santurî Ali Ufkî Bey'in Anıları
çev. Ali Berktay, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002, s. 77-8.

*Persian Poetry in England and America: A*Yohannan, John D., 439.
, Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977.*200-Year History*

*Ottoman Diplomacy: Conventional or*Yurdusev, Nuri, 440.
Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004.*Unconventional?*

*Crusade and Mission: European Attitudes*Z. Kedar, Benjamin, 441.
, Princeton: Princeton University Press, 1984.*toward the Muslims*

*The Oxford Encyclopedia of*Zaimeche, Salah E., "al-Farghani", 442.
, ed. Ibrahim Kalin, Oxford:*Philosophy, Science and Technology in Islam*
Oxford University Press, 2014, Cilt I.

Notes

[1←]

Jerry Toner, Homer’s Turk: How Classics Shaped Ideas of the East (Cambridge: Harvard University Press, 2013), s. 240.

[2←]

Bakara Sûresi’nin 143. ayetinde geçen bu ifade İslâm’ın bir "orta yol dini" olduğuna atıfta bulunur. Bununla, Müslüman toplumların her tür aşırılıktan kaçınması tavsiye edilir. "Orta ümmet" ifadesi coğrafî olarak İslâm toplumlarının yaşadığı bölgeleri de ima eder.

[3←]

Bu durum pek çok algılama biçimine teşmil edilebilir. Sözgelimi İslâm toplumları içinde dönem dönem ortaya çıkan ve "çağın ruhunu" yansıtan algılama biçimlerine Arapların Türk imaji, Türklerin Arap algısı, İranlıların Rus tasavvuru yahut Afrikalı algısında rastlamak mümkün. Buradaki temel nokta hep Afganlıların aynıdır: Algı ve gerçeklik arasındaki çizgi giderek belirsiz hale gelir. Farklı fakat konumuzla irtibatlı iki örnek için bkz. Şükran Fazlıoğlu, Arap Romanında Türkler Behmoaras, Türkiye’de Aydın Gözüyle Lizi ve (2006 ,(İstanbul: Küre Yayınları Yahudiler (Söyleşiler) (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993). "Öteki" algısının siyasi-sosyolojik yansımaları hakkında Avrupa ve Fransa’ya yakından bakan bir çalışma için bkz. Dominique Schnapper, Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005).

[4←]

Medeniyet kavramını bir başka çalışmamızda etraflı bir şekilde ele aldık. Bkz. İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", Akıl ve Erdem (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 121-185.

[5←]

Federico Chabod, L’Idea di Europa (1947), nakleden Richard Swedberg, ‘The Idea of ‘Europe’ and the Origin of the European Union - A Sociological Approach’, Zeitschrift für Soziologie, 23 (Ekim 1994), s. 379 (378-387).

[6←]

Lusia Passerini, ‘From the Ironies of Identity to the Identities of Irony’, Anthony Pagden (ed.), The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) içinde, s. 201 vd. Ayrıca bkz. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (ed.), Europe and Its Others, 2 Cilt (Colchester: University of Essex, 1985) ve P. Gifford ve T. Hauswedell (ed.), Europe and Its Others: Essays on Perception and Identity (Pieterlen: Verlag Peter Lang, 2010).

[7←]

Karl Jaspers, ‘Vom europaischen Geist’, aktaran Rodolphe Gasche, Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept (Stanford: Stanford University Press, 2009), s. 13.

[8←]

Edmund Husserl, ‘The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity’, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology içinde (Evanston: North Western University Press, 1970), s. 274.

[9←]

Husserl, Crisis, s. 279-282.

[10←]

Husserl, Crisis, s. 6-7.

[11←]

Husserl, Crisis, s. 290-1.

[12←]

Husserl, Crisis, s. 299.

[13←]

Bkz. Martin Heidegger, An Introduction to Metaphysics (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 37-47.

[14←]

Paul Valéry, The European, http://www.pro-europa.eu/attachments/article/153/paul-valery-the-european-.pdf

[15←]

Paul Valéry, 'The Crisis of the Mind', An Anthology içinde (Princeton: Princeton University Press, 1977), s.97-99.

[16←]

Anthony Pagden, The Idea of Europe, s. 4-5.

[17←]

T. S. Eliot, 'The Man of Letters and the Future of Europe', http://www.pro-europa.eu/index.php/en/library/understanding-europe/97-τ-s-eliot-the-man-of-letters-andthe-future-of-europe

[18←]

Nakleden Henri Lefebvre, Introduction to Modernity (London New York: Verso Books, 2011), epigraf sayfası.

[19←]

Aristotle, Politics, 1254 b16 (London: Penguin Classics, 1992), s. 69.

[20←]

Bu konuda uzun tartışmalara yol açan önemli bir çalışma için bkz. Martin Bernal, Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization, 3 Cilt (Rutgers: Rutgers University Press, 1987). Peter Kingsley, Yunan felsefesinin pür bir rasyonalizm olarak başlayıp evrildiği fikrine karşı çıkar ve onun kadim Mısır ve Anadolu'dan aldığı derin etkilere dikkat çeker. Bkz. Peter Kingsley, In the Dark Places of Wisdom (California: The Golden Sufi Center, 1999). Kingsley, Batı felsefesinin kurucu babaları Parmenides ve Empedokles'i de bu gözle okur. Bkz. P. Kingsley, Reality (California: The Golden Sufi Center, 2003).

[21←]

Harvey Cox, Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology (New York: Touchstone, 1984).

[22←]

Bu konuda teolojik-sosyolojik bir değerlendirme için bkz. Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective (New York: The Macmillan Company, 1968), s. 15 vd.

[23←]

Her fırsatta bu noktanın altını çizen Papa XVI. Benedikt, Hristiyanlık'ın bu sentez sayesinde Yahudilik, İslâm ve diğer dinî geleneklere karşı bir üstünlük sağladığını savunur. Bkz. Joseph Cardinal Ratzinger, Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions (San Francisco: Ignatius Press, 2004).

[24←]

Oriana Fallaci, The Force of Reason (New York: Rizzoli, 2006).

[25←]

Kenan Malik, 'Rethinking the Idea of 'Christian Europe'', http://kenanmalik.wordpress.com/2011/08/19/christian-europe/

[26←]

Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm tarihinde ortaya çıkan farklı kültür alanlarını altı kısma ayırır: Arap, Fars, Türk, Hint, İndo-Malay ve Afrika. Bunların bir tahlili için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm'ın Kalbi (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002). İslâm'ın Esnek Kültür Politikaları

[27←]

Bkz. Jean Jacques Waardenburg, 'World Religions as seen in the Light of Islam', Islam Past Influence and Present Challenge, A. T. Welch ve P. Cachia (ed.), (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), s. 248-9.

[28←]

Bkz. Yohannan Friedmann, 'Medieval Muslim Views of Indian Religions', Journal of American Oriental Studies, xcv/2, 1975, s. 214-221; aynı yazar, 'The Temple of Multan. A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry', Israel Oriental Studies, II (1972), s. 176-182. Bkz. Yohannan Friedmann, 'Medieval

[29←]

İbn Hazm, Kitâbu'l-fasl fî'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihâl, neşreden A. Halife (Kahire: Mektebe ve Matba'at-i Ali Sabih, 1964), s. 69. İbn Hazm'ın Yahudilik, Hristiyanlık ve Asya dinleri hakkındaki görüşleri için bkz. Ghulam Haider Aasi, Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-fasl fî al-milal wa al-ahwâ wa al-nihâl (Islamabad: IIIT ve Islamic Research Institute, 1999). Bir diğer düşünce tarihçisi ve Milel yazarı olan Şehristânî'nin Hint dinleri hakkındaki görüşleri için bkz. Bruce Lawrence, Shahrastani on the Indian Religions (The Hague and Paris: Mouton, 1976).

[30←]

el-Bîrûnî, Tahkîk mâ li'l-Hind, (E. C. Sachau, Alberuni's India) (New Delhi, 1983), s. 19-20.

[31←]

`Nakleden Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muqâbesât,(Beyrut: Daru'l-Edeb, 1989), s. 127.

[32←]

Said Endelusî, Tabaqâtu'l-umam, (Science in the Medieval World "Book of the Categories of Nations"), (Austin: University of Texas Press, 1991), s. 6.

[33←]

el-Câhız, The Book of Misers (Kitâbu'l-bukhalâ), (İngilizceye tercüme eden R. B. Serjeant, Garnet Publishing Limited, 1997), s. 172.

[34←]

İbn Miskeveyh, el-Hikmetu'l-hâlide (Câvidan hired), (Tahran, 1358 H.), s. 25.

[35←]

Kindî, Felsefî Risâleler, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 141.

[36←]

Şihâbeddîn Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâk, Neşreden Hüseyin Ziai (Tahran, 1993), s. 11.

[37←]

A.g.e., s. 11.

[38←]

Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe (New York: W. W. Northon, 2001), s. 9.

[39←]

Bu çalışmalar için bkz. Daniel König, Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 8 vd. İslâm coğrafyacılığının genel bir değerlendirmesi için bkz. Maqbul Ahmad, "Coğrafya", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt. 8, s. 50-62.

[40←]

Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987).

[41←]

Bu konuyu bir başka yerde ele almıştım. Bkz. İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, s. 45 vd.

[42←]

İbn İshâk, es-Sîre, (Rabat, 1967), s. 53-57 ve İbn Hişâm, es-Sîretu'n-nebeviyye, (Kahire, 1955), I, s. 180-183.

[43←]

'Necâşi' kelimesi Habeşçede 'hükümdar' manasına gelir ve Habeşistan krallarına verilen genel isimdir. Hz. Peygamber'in gönderdiği sahabe grubunu kabul eden Habeşistan kralının adı kaynaklarda Ashame b. Ebcer olarak geçmektedir.

[44←]

Levent Öztürk, 'Necâşi Ashame', TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 32, s. 476.

[45←]

Bu ve diğer hadiselerin İslâm-Hristiyanlık ilişkileri açısından bir değerlendirmesi için bkz. Hugh Goddard, A History of Christian-Muslim Relations (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), s. 19-24.

[46←]

Muhammed b. Abdillah el-Ezrakî, Ahbâru Mekke, (Gottingen, 1858), s. 111.

[47←]

Theodore Abu-Qurrah ve İslâm hakkındaki görüşleri için bkz. Adel-Theodore Khoury, Les Théologiens Byzantins et L'Islam: Textes et Auteurs (Louvain: Editions Nauwelaerts, 1969), s. 83-105.

[48←]

Daniel J. Sahas, John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites" (Leiden: E. J. Brill, 1972), s. 73.

[49←]

Bu iddialar Dımeşkî gibi başka Hristiyan polemikçiler tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. Clinton Bennett, In Search of Muhammad (London: Cassell, 1998), s. 77 vd.

[50←]

Ebû Kurra'nın görüşleri için bkz. S. H. Griffith, The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750-c. 820 A. D.), A Metholodological Comparative Study in Christian Arabic Literature, basılmamış doktora tezi, The Catholic University of America, Washington DC, 1978; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 138-145.

[51←]

The Armenian History attributed to Sebeos, tr. R. W. Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1999, s. 95-96.

[52←]

Batı ve Doğu Hristiyanlığı'nın Haçlılar dönemindeki bu tarihi karşılaşması için bkz.Youssef Courbage ve Phillipe Fargues, Christians and Jews under Islam (Londra: I. B. Taurus, 1997), s. 46-49.

[53←]

Alvaro, Indiculus luminosus, Bölüm 35, aktaran Gustave E. Von Grunebaum, Medieval Islam (Şikago/Londra: The University of Chicago Press, 1946), s. 57.

[54←]

Tempier'in yasakladığı 219 madde için bkz. Arthur Hyman ve James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973), s. 584-591.

[55←]

İslâm eğitim kurumlarının Batı'ya etkisi konusunda bkz. George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learnin in Islam and the West (Edinburgh: Edinburh University Pres, 1981).

[56←]

Franco Cardini, Europe and Islam (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), s. 101.

[57←]

Hayy'ın Latince mütercimi Pococke, babası olan ve Specimen historiae arabum'un yazarı diğer Edward Pococke (ö.1691) ile karıştırılmamalıdır.

[58←]

`Miguel Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy (London, 1926). Palacios'un eseri Dante uzmanları ve İtalyan edebiyatçıları arasında uzun tartışmalara neden olmuştur. Menocal, bu tartışmanın önemine dikkat çeker. Bkz. Maria Rosa Menocal, The Arabic Role in Medieval Literary History, s. 115-32.

[59←]

Bkz. John D. Yohannan, Persian Poetry in England and America: A 200-Year History (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977).

[60←]

Bkz. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-idraki", Dîvân İlmî Araştırmalar, No: 3, (1997/1), s. 1-53.

[61←]

Aktaran, Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 51-2. Mektup, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, Buhârî ve Müslim'in hadis kitapları ve Taberî'nin Târîh'i gibi klasik kaynaklarda yer almaktadır.

[62←]

Modern dönemde İslâm-Hristiyanlık ilişkileri farklı kollardan ilerlemiştir. 'Ortak kelime' (kelimetün sevâ) kavramı üzerine inşa edilen dinî diyalog girişimlerinin en önemlisi, A Common Word between Us and You adını taşıyan girişimdir. Papa XVI. Benedikt'in 2006 yılındaki Regensburg konuşmasının ardından bir mektup olarak kaleme alınan metin, daha sonra İslâm-Hristiyanlık ilişkilerini kapsayan geniş bir deklarasyon haline getirilmiştir. Bu deklarasyon ve çağrı, Katolik Kilisesi başta olmak üzere Protestan ve Ortodoks Hristiyan cemaatleriyle Müslüman topluluklar arasında karşılıklı anlayış ve doğru bilgi alışverişini hedefleyen bir teşebbüs olarak geniş yankı bulmuştur. Konuyla ilgili temel metinler, imza atan kişi ve kurumlar ve yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz. www.acommonword.com Ayrıca bkz. İbrahim Kalın, "Islam, Christianity, the Enlightenment: A Common Word and Muslim-Christian Relations", Waleed al-Ansary ve David Linnan (ed.), Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word" (New York: Palgrave MacMillan, 2010), s. 41-56.

[63←]

Ahmed Cevdet Paşa, Tebük Savaşı'nı anlatırken "Münafıkların başı olan Abdullah ibn Übey ibn Selûl ise 'Roma İmparatorluğu'nu Muhammed oyuncak mı sanıyor? Onun ashabıyla beraber tutulup esir olacağını gözle görmüş gibi biliyorum' diyerek halka korku ve dehşet veriyordu" der. Bu, İbn Selûl'ün savaşmaya isteksiz olması bir

tarafa, Roma İmparatorluğu'nun o zamana kadar Araplar arasında nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, Kısâs-ı Enbiyâ ve Târîh-i Hulefâ (İstanbul: Elips Kitap, 2013), s. 202.

[64←]

Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 64.

[65←]

Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 73-74.

[66←]

Resâil İhvâni's-Safâ (Beyrut: Dâr-ı Sadır, 1999), Cilt 3, s. 218.

[67←]

Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 84.

[68←]

Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III", Harvard Theological Review, 37 (1944), s. 269-332; yeniden basıldığı yer: N. A. Newman (ed.), The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.), (Hatfield, 1993), s. 47-131.

[69←]

Bu metinler için bkz. The Early Christian-Muslim Dialogue, N. A. Newman (Hatfield, Penn: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993).

[70←]

Hârûn er-Reşîd'in mektubunun bir özeti için bkz. Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s.134-138.

[71←]

`Müslüman-Hristiyan diyaloğu konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Konunun tarihi ve teolojik boyutları şu çalışmalardan takip edilebilir: Mustafa Alıcı, Müslüman-Hristiyan Diyaloğu (İstanbul: İz Yayınları, 2005), s. 96-139; Seyyed Knowledge and the Sacred (Albany, NY: State University New York Hossein Nasr, Press, 1989), pp. 280-308; "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome", Muslim World, No. 3-4 (Temmuz-Ekim, 1998), s. 218-

[72←]

Peter Brown, The Rise of Western Christendom (Oxford: Blackwell, 1996), s. 241.

[73←]

İkonoklastik hareketin tarihi ve İslâm etkisi konusunda bkz. Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 163-176.

[74←]

Cardini, Europe and Islam, s. 14-15.

[75←]

Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 198.

[76←]

Philip K. Hitti, History of the Arabs (London: MacMillan, 1960), s. 221.

[77←]

Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 220-2.

[78←]

Jonathan Riley-Smith, "The Crusading Movement and Historians", Jonathan Riley-Smith (ed.), The Oxford Illustrated History of the Crusades (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 4-5.

[79←]

Robert the Monk, Historia Iherosolimitana, RHC Occ. III, s. 727-8'den aktaran Thomas Asbridge, The First Crusade: A New History (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 1.

[80←]

Bkz. Thomas Asbridge, The First Crusade, s. 31-39.

[81←]

Asbridge, The First Crusade, s. 318-320.

[82←]

Carole Hillenbrand, The Crusades: Islamic Perspectives (Edinburg: Edinburg University Press, 1999), s. 47-48.

[83←]

Bkz. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye: 1071-1328 (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002; 7. Baskı), s. 98-111 ve Amin Maalouf, The Crusades Through Arab Eyes (New York: Schocken, 1984), s. 3-18.

[84←]

Işın Demirkent, "Haçlılar", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul, 1996), Cilt 14, s. 539.

[85←]

Haçlı seferlerine İslâm-Batı ilişkileri açısından bakan derli toplu bir değerlendirme için bkz. Rollin Armour, Islam, Christianity and the West: A Troubled History (New York: Orbis Books, 2003), s. 63-79.

[86←]

Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008; 3. Baskı), Cilt III, s. 249.

[87←]

Ramazan Şeşen," Salâheddîn Eyyûbî", TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 36, s. 337-340.

[88←]

Batı edebiyatında Salâheddîn Eyyûbî teması için bkz. Margaret Jubb, The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography (London: Mellen Pres, 2000).

[89←]

Allenby'nin Kudüs'e girdiği gün, İngiliz mizah dergisi Punch bir karikatür yayımlar: 'Son Haçlı Seferi' başlığını taşıyan karikatürde, İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard zırhını giymiş bir şekilde atının üzerinde ve elinde kılıçla şöyle der: "Rüyam nihayet gerçek oldu". Bkz. Frederick Quinn, The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 127.

[90←]

Ilan Pappe, The Ethnic Cleansing of Palestine, (Oxford: Oneworld, 2008), s. 218.

[91←]

Demirkent, "Haçlılar", s. 537; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, s. 47.

[92←]

Malouf, The Crusades Through Arab Eyes, s. 212.

[93←]

Malouf, The Crusades Through Arab Eyes, s. 213.

[94←]

Malouf, The Crusades Through Arab Eyes, s. 214.

[95←]

Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, s. 65.

[96←]

Malouf, The Crusades Through Arab Eyes, s. 216-7; Hamilton Gibb, The Life of Saladin (London: Saqi Books, 2006; ilk baskı 1973), s. 88-90; Ramazan Şeşen, Selahaddin Eyyûbî ve Devlet (İstanbul: Çağ Yayınları,1987).

[97←]

James Reston, Warriors of God: Richard the Lionheart and Saladin in the Third Crusade (New York: Anchor Books, 2002), s. xviii.

[98←]

La Chanson de Roland ve diğer şarkı ve şiirler için bkz. Michael Routledge, "Songs", Smith (ed.), The Oxford Illustrated History of the Crusades, s. 91-111.

[99←]

Demirkent, "Haçlılar", s. 525-546.

[100←]

Bkz. Courbage ve Fargues, Christians and Jews under Islam, s. 44-56.

[101←]

The Travels of Ibn Jubayr, tr. Roland Broadhurst (London, 1952), s. 316-7. Courbage ve Fargues, a.g.e., s. 48'de, Amin Malouf, The Crusades Through the Arab Eyes s. X'da aynı paragrafı nakleder. Müslüman tarihçilerin Haçlı seferleri hakkındaki değerlendirmelerini içeren önemli bir derleme için bkz. Francesco Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (New York: Barnes and Nobles, 1993).

[102←]

The Travels of Ibn Jubayr, s. 300-1.

[103←]

Cardini, Europe and Islam, s. 75.

[104←]

Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, Cilt III, s. 211, dipnot 11.

[105←]

Peter Jackson, The Mongols and the West: 1221-1410 (Edinburgh: Pearson/Longman, 2005), s. 97.

[106←]

William of Rubruck, The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55 with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine (London: The Hakluyt Society, 1900; yeniden basım New Delhi: Asian Educational Services, 1998), s. 235.

[107←]

Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, Cilt III, s. 259.

[108←]

Jackson, The Mongols and the West, s. 20-1 ve 97-99.

[109←]

`Güyük'ün mektubu ve diğer yazışmalar için bkz: Christopher Dawson, The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries (New York: 1955), s. 86. Ayrıca bk. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, Cilt III, s. 221.

[110←]

Rene Grousset, Histoire des Croisades III, 1188-1291 (Paris: Perrin, 1936), s. 650.

[111←]

De consideratione, III, I, 3-4, zikreden Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission: European Attitudes toward the Muslims (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 61.

[112←]

Robert Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion", The American Historical Review, Vol. 76, No. 5 (1971), s.

1390 (1386-1434).

[113←]

Olcaytu'nun Budizm ve Hristiyanlık'ı etraflı bir şekilde inceledikten sonra İslâm'ı kabul etmesi ve Şîa mezhebini benimsemesi, hem Müslüman-Hristiyan ilişkileri hem de Şîîlik tarihi açısından tarihî bir olaydır. Moğolların İslâm'ı kabul edişine gösterilen Hristiyan tepkiler için bkz. David Bundy, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", John Victor Tolan (ed.), Medieval Christian Perceptions of Islam (New York/London: Garland Publishing, 1996), s. 33-53.

[114←]

The Travels of Marco Polo, haz. Aldo Ricci (London: 1931), s. 6-7.

[115←]

John Man, Kublai Khan: The Mongol King who Remade China (London: Bantam Books, 2006), s. 366 vd.

[116←]

The Travels of Marco Polo, s. 110-2.

[117←]

Marcus Bull, "Origins", Jonathan Riley-Smith (ed.), The Oxford Illustrated History of the Crusades, s. 18.

[118←]

Cardini, Europe and Islam, s. 79-81.

[119←]

Cardini, Europe and Islam, s. 83.

[120←]

Ketton'ın terümesi için bkz. Marie-Thérèse d'Alverny, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age" Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 16 (Paris: Librairie J. Vrin, 1948); makale yazarın şu kitabına alınmıştır: La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval (Great Britain: Variorum, 1994), I, s. 69-131. Yazar burada Toledo'lu Mark'ın yaptığı Latince Kur'ân tercümesini de değerlendirir. Ayrıca bkz. James Kritzeck, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", Islamic Quarterly, II: 4 (1955), s. 309-312.

[121←]

Peter'ın tercüme faaliyetleri için bkz. James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton: Princeton University Press, 1964), s. 24-36.

[122←]

Nakleden R.W. Southern, Western Views of Islam, (Cambridge: Harvard University Press, 1962), s. 38-9. s. 38-9.

[123←]

Nakleden Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, s. 161.

[124←]

Cf. Kenneth M. Setton, Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom (Philadelphia: American Philosophical Society, 1991), s. 47-53.

[125←]

Desmond Seward, The Monks of War: The Military Religious Orders (London: Penguin Books, 1995), s. 30-31.

[126←]

St. Bernard of Clairvaux, 'In Praise of the New Knighthood', The Works of St. Bernard of Clairvaux, Volume 7, Treatises III, (Michigan: Cisterian Publications, 1977), s. 128.

[127←]

2001 yılında ortaya çıkartılan Chinon belgesine göre Papa V. Clement, 1308 yılında Tapınak Şövalyeleri'nin masumiyetini kabul etmiş ve dinsizlik ve sapıklık suçlamalarını reddetmiştir. Vatikan'ın bugünkü resmî pozisyonuna göre Tapınak Şövalyeleri'ne yapılanlar haksızlıktı ve Papa, akrabası olan Fransız Kralı Philip'in yoğun baskısı altında bu yola başvurmak zorunda kalmıştı.

[128←]

Şövalye tarikatları, Haçlılar ve İslâm dünyasıyla ilişkiler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alan John Forey, Military Orders and Crusades (Hampshire: Variorum, 1994) ve aynı müellif, The Military Orders From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries (Basingstoke: Macmillan Education, 1992).

[129←]

Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, Cilt III, s. 396.

[130←]

David Nicolle, The Crusades (Michigan: Fritzboy Dearborn Publishers, 2001), s. 81.

[131←]

İbn Hayyât, Dîvân, s. 182, nakleden İbrahim Ethem Polat, Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), s. 175.

[132←]

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâm ehli'z-zimme, neşreden Subhi es-Sâlih (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-âlemîn, 1983), Cilt I, s. 17.

[133←]

Bu kaynaklar için bkz. Francesco Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (New York: Barnes and Noble, 1993; ilk baskı 1957) ve İbrahim Ethem Polat, Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler (Ankara: Vadi Yayınları, 2006).

[134←]

İbn Sa'atî, Dîvân, nakleden Polat, Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler, s. 183.

[135←]

Polat, Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler, s. 184.

[136←]

Üsâme ibn Munkız, İbretler Kitabı, tercüme eden Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), s. 182.

[137←]

Üsâme ibn Munkız, a.g.e., s. 182.

[138←]

Üsâme ibn Munkız, a.g.e., s. 189.

[139←]

Üsâme ibn Munkız, a.g.e., s. 183.

[140←]

Nakleden Gabrieli, Arab Historians of the Crusades, s. 204-7.

[141←]

Edward Gibbon, History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. J. B. Bury, (Londra, tarih yok, 7 cilt), Cilt V, s. 169-170.

[142←]

Frederick B. Artz, The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey A.D. 200-1500, 3rd edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), s. 132-178.

[143←]

Cardini, Europe and Islam, p. 86.

[144←]

Cardini, Europe and Islam, p. 89.

[145←]

Aristo'nun Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin ortak mirası haline gelme süreci ve bu süreçte Müslüman mütercim, filozof ve yöneticilerin katkıları için bkz. Richard Rubenstein, Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages (Orlando: A Harvest Book, 2003).

[146←]

Arapçadan Latince ve İbraniceye yapılan tercümeler ve İslâm bilim ve felsefesinin Avrupa'ya etkisi için bkz. Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

[147←]

Bkz. Salah E. Zaimeche ,'Al-Farghani', The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam, ed. Ibrahim Kalın (Oxford: Oxford University Press, 2014), Cilt I, s. 235-238.

[148←]

Kısa bir değerlendirme için bkz. Miri Shefer-Mossensohn, "Hospitals and Medical Institutions", The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam, ed. İbrahim Kalın (Oxford: Oxford University Press, 2014), Cilt I, s. 283-290. İslâm tıp tarihi hakkında daha detaylı çalışmalar için bkz. Ahmet Ağırakça, İslâm Tıp Tarihi: Başlangıçtan VII./XIII Yüzyıla Kadar (İstanbul, 2004); Gönül Çantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları. (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992); Miri Shefer-Mossensohn, Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions 1500-1700. (Albany: State University of New York Press, 2009).

[149←]

Matematik, astromomi ve tıp alanlarında İslâm biliminin ulaştığı nokta ve Batı'ya etkisi konusunda şu eserlere başvurulabilir: Seyyed Hossein Nasr, Islamic Science: An Illustrated Study (World of Islam Publishing, 1976); Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Chicago: Kazi Publications, 2007); Howard Turner, Science in Medieval Islam (Austin: University of Texas Press, 1995); George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge: The MIT Press, 2011); Donald Hill, Islamic Science and Engineering (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994); Jim al-Khalili, The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance (London: Penguin Books, 2012); Michael Hamilton Morgan, Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists (Washington DC: National Geographic, 2007). Lutterworth, 1955), s. 98-99.

[150←]

Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik (Ankara: 2007), Cilt I, s. 139.

[151←]

Bkz. Montgomery Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), s. 61.

[152←]

Michael Scott, popüler kültürde bir cazibe unsuru olmaya devam etmektedir. Bu etkiyi özellikle çağdaş İskoç edebiyatında ve tarihî fantazi romanlarında görüyoruz. James Hogg'un The Three Evils of Man adlı romanı, Scott'u kara büyü yapan bir figür olarak tasvir eder. Michael Scott Rohan'ın The Lord of Middle Air romanında Scott, baş karakterdir. Yazar Scott Rohan, Michael Scott'un torunu olduğunu da iddia eder. Benzer eserlerde Scott genellikle büyü ve kehanet işleriyle uğraşan bir karakter olarak tasvir edilir.

[153←]

Mütercimler ve tercümeler için bkz. Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşün cesine Etkisi, s. 177-216.

[154←]

Bu müelliflerin tercüme edilen eserleri için bkz. Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi, s. 219-352.

[155←]

Etienne Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages (London: Sheed and Ward, 1989), s. 238 vd.

[156←]

İlginç olan şu ki benzer bir durum Gazâlî'nin kozmolojisinde de karşımıza çıkar. İbn Sînâ'yı diğer filozoflarla beraber acımasızca eleştiren ve İslâm inancını Yunan metafiziğine ram ettiği için tekfir eden Gazâlî, kendi kozmolojisinde İbn Sînâ'nın etkisinden kurtulamaz. Bu konuda bzk. Richard Frank, Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna (Heidelberg: Carl Winter, 1992) ve aynı müellif, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", Revue des etudes islamiques 55-57 (1987-89), s. 271-85. Ayrıca bkz. Frank Griffel, al-Ghazali's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[157←]

Bkz. Fikret Işıltan, 'Sicilya', MEB İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: ty), Cilt 10, s. 589-596; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily (Ediburgh: Edinburgh University Press, 18 19 1979) ve Alex Metcalfe, The Muslims of Medieval Italy (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

[158←]

Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik, Cilt III, s. 5. İdrisî'nin yuvarlak gümüş dünya haritasının rekonstrüksüyonu, Fuat Sezgin tarafından yaptırılmıştır.

[159←]

Ramazan Şeşen, 'Şerif İdrisî', TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 21 (İstanbul, 2000), s. 493-495.

[160←]

Mohammed Hamidullah, "Muslim Discovery of America Before Columbus", Journal of the Muslim Students' Association of the United States and Canada 4 (Winter 1968), (2): 7-9.

[161←]

Dietlind Schack, Die Araber im Reich Rogers II, Doktora Berlin, 1969, nakleden Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik, Cilt I, s. 145.

[162←]

The Travels of Ibn Jubayr, s. 337-369.

[163←]

Şerafettin Yaltkaya, Sicilya Cevapları İbn-i Seb'in'in Sicilya Kralı İkinci Frederik'in Felsefî Sorgularına Verdiği Cevapların Tercemesidir, İstanbul 1934. Bu tercüme daha sonra müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. İbn Seb'în, Sicilya Cevapları, çev. Şerafeddin Yaltkaya, haz. İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013).

[164←]

İbn Seb'în, a.g.e., s. 69.

[165←]

İbn Seb'în, a.g.e., s. 139.

[166←]

Southern, Western Views of Islam, s. 30.

[167←]

Bkz. James Windrow Sweetman, Islam and Christian Theology, 2, Cilt 1 (London: Lutterworth, 1955), s. 98-99. Marie-Thérèse d'Alverny aşağıdaki önemli makalesinde aynı probleme dikkat çeker: "La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu de XIIe siécle" Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964, col. II Spoleto, Rome, 1965; aynı müellif, La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval, V, s. 577-8.

[168←]

Blaise Pascal, Les Pensées de Blaise Pascal (Paris: Le club français du livre, 1957), s. 200-1. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık.

[169←]

Ortaçağlardan Rönesansa kadar Hz. Muhammed hakkındaki algılama biçimleri için bkz. Bennett, In Search of Muhammad, s. 69-92 ve 93-135; ayrıca Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Oxford: Oneworld, 1993), s. 100-130. Üç Oryantalistin Hz. Muhammed hakkındaki çalışmalarının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt (Leicester: The Islamic Foundation, 1996)

[170←]

Endülüs’te Müslüman ve Hristiyan topluluklar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkiler için bkz. Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs’te Müslüman-Hristiyan İlişkileri (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 367-381 ve 397-420. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık.

[171←]

711 ve 712 yılına ait olaylarla ilgili en eski kaynak, Chronicle of 754 adıyla bilinen ve bir Mozarab İspanyol tarafından kaleme alınan tarihtir. Bu kaynağın detayları ve dönemin olayları için bkz. Roger Collins, The Arab Conquest of Spain 710-797 (Oxford: Blackwell, 1989).

[172←]

Aktaran, Richard Fletcher, Moorish Spain (London: Phoneix, 1992), s. 15.

[173←]

Pirenne’nin bu ünlü tarih tezine çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Pirenne’nin Roma-Cermen merkezli Avrupa tarihi tezinden uzaklaşma kaygısı taşıdığı yönündedir. Pirenne’nin bugün hâlâ tartışılan tezi için bkz. Henri Pirene, Hz. Muhammed ve Şarlman, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984).

[174←]

Henri Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade (New Jersey: Princeton University Press, 1969), s. 27.

[175←]

Cardini, Europe and Islam, s. 49.

[176←]

Mehmet Özdemir, "Endülüs", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 11, s. 211-216. Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

[177←]

Fletcher, Moorish Spain, s. 37 vd. Ayrıca bkz. Richard Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

[178←]

Menocal, 10. yüzyılda bir Yahudinin, Endülüs Sultanının Dışişleri Bakanı olarak atanabildiğine dikkat çeker. Bkz. Maria Rosa Menocal, Ornament of the World, (Boston: Little, Brown and Company, 2002), s. 30.

[179←]

Jesus Pelaez del Rosal (ed.), The Jews in Cordoba: X-XII Centuries (Cordoba, 1988), s. 61-77.

[180←]

Şeyban, Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, s. 344-5.

[181←]

Bu konuya eğilen bir çalışma için bkz. Steven M. Wasserstrom, "Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration", Mark D. Meyerson ve Edward D. English (ed.), Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), s. 69-87.

[182←]

Bkz. C. F. Seybold, 'Kurtuba', İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: MEB Yayınevi, 1977), Cilt 6, s. 1023-25.

[183←]

Özdemir, Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet, s. 159.

[184←]

Bkz. Thomas Irving,'Kurtuba', TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt. 26, s. 451-3.

[185←]

Menocal, Ornament of the World, s. 32.

[186←]

Holt, Lambton ve Lewis (ed.), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989), Cilt 3, s. 305 vd. Ayrıca bkz. Menocal, Ornament of the World, s. 91-100.

[187←]

Bkz. F. Arslan, F. Erkoçoğlu ,"Ziryab", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 44, s. 464-5 ve Henry George Farmer, A History of Arabian Music (London, Luzac & Co. Farmer

Yayınevi, 1929), s. 128 vd.

[188←]

Bu etimolojik teorinin yol açtığı şiddetli tartışmalar, Avrupa-merkezci tarih yazımının hâlâ ne kadar baskın olduğunu gösteriyor. Trubador kelimesinin Arapça kökenli olma ihtimalini dahi bilimsel olarak dikkate almak istemeyen çevreler, aslında Avrupa müzik geleneğinin önemli şubelerinden birinin Arap-İslâm kökenli olma ihtimaline tepki gösteriyorlar. Bu konuyu Arap-İslâm kültürünün Ortaçağ Batı edebiyatı üzerindeki etkisi açısından ele alan Menocal'ın değerlendirmesi bu noktada ayrı bir önem taşıyor. Bkz. Maria Rosa Menocal, The Arabic Role in Medieval Literary History (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), s. ix-xv. Trubador kelimesinin kökeni hakkında tartışmalar için bkz. M. R. Menocal, "The Etymology of Old Provençal trobar, trobador: A Return to the: 'Third Solution'", Romance Philology 36: 137-53.

[189←]

Matthew Carr, Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain 1492-1614 (London: Hurst and Company, 2009), s. 25.

[190←]

Fletcher, Moorish Spain, s. 140-1.

[191←]

Charles H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (Cambridge: Harvard University Press, 1976; ilk baskı tarihi 1927), özellikle s. 278-367.

[192←]

Menocal, The Arabic Role in Medieval Literary History, s. 10.

[193←]

Kelime bazı Osmanlı belgelerinde "müdeccel" olarak geçer.

[194←]

Mehmet Özdemir, "Müdeccenler", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 31, s. 465-7.

[195←]

Jorge Lirola, "Müsta'rib", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 32, s. 123-4.

[196←]

Tarihî bir figür olarak el-Sid için bkz. Bernard F. Reilly, The Contest of Christian and Muslim Spain 1031-1157 (Oxford: Blackwell, 1992), s. 122-25. Ayrıca bkz. Menocal, Ornament of the World, s. 40.

[197←]

Cardini, Europe and Islam, s. 138-9.

[198←]

Bu dönemi ele alan bir çalışma için bkz. Ana Echevarria, The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain (Leiden: Brill, 1999).

[199←]

"Mehmet Özdemir, "Moriskolar", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 30, s. 288.

[200←]

Bkz. Mark Mazower, Salonica: City of Ghosts (London: Harper Perennial, 2004), s. 46 vd.

[201←]

Bernard Vincent, "Les musulmans dans l'Espagne modern", Jocelyne Dakhlia ve Bernard Vincent (ed.), Les musulmans dans l'histoire de l'Europe (Paris: Albin Michel, 2011), s. 612 vd.

[202←]

Bkz. Anwar G. Chejne, Islam and the West: the Moriscos, A Cultural and Social History (Albany: State University of New York Pres. 1983).

[203←]

Abdulcelil Temimî, Moriskoların Osmanlı sultanına gönderdiği 18 mektubu Devletu'l-usmâniyye ve kadiyyeti'l-muriskiyyîni'l-endelusiyyîn/Le gouvernement ottoman et le problème morisque (Zagvan, 1989) adlı eserinde neşretti. Osmanlı sultanlarının Morisko taleplerine yönelik fermanları için de bu çalışmaya bakılabilir.

[204←]

Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, s. 305.

[205←]

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basıme- vi, 1988), s. 200.

[206←]

Barbaros Hayreddin'in genel olarak hayatı ve abisi Oruç (Aruj) Reis ile Akdeniz'deki faaliyetleri için bkz. Ernle Bradfors, The Sultan's Admiral: Barbarossa - Pirate and Empire-Builder (London: Tauris, 2009; ilk baskı 1969).

[207←]

Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, s. 310.

[208←]

Özdemir, a.g.e., s. 314-8.

[209←]

Osmanlı'ya göç eden Müslüman ve Yahudiler için bkz. Lütfi Şeyban, Mudejares ve Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

[210←]

Müdehar ve Hristiyan idaresi altında yaşayan diğer Müslüman azınlıklar için bkz. James M. Powell (ed), Muslims Under Latin Rule: 1100-1300 (Princeton: Princeton University Pres, 1990).

[211←]

Fetvanın metni ve bir değerlendirmesi için bkz. L. P. Harvey, Muslims in Spain 1500-1614 (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), s. 60-3.

[212←]

Bu dönemde Müslümanlara morisco adı verilirken, Yahudilere de marrano denilmekteydi. Her iki kelime de zahirde Hristiyan görünen, ama gizlice kendi dinini takip eden kişileri ifade etmek için kullanılıyordu.

[213←]

Bkz. Carr, Blood and Faith, s. 128. Elsiz Bakire Karkayona'nın hikâyesi ve Morisko kültüründeki yeri için bkz. Mary Elizabeth Perry, The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain (Princeton: Princeton University Press, 2007).

[214←]

Carr, Blood and Faith, s. 211.

[215←]

Miguel de Cervantes, Exemplary Stories, tr. Lesley Lipson (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 295 vd.

[216←]

Sultan Ahmed'in 1614'te Venedik valisine gönderdiği ferman, Gırnatalının verdiği bu bilgiyi teyid ediyor. Temimî'nin mezkûr eserinde (s. 19-20) yer alan bu fermanın giriş cümlesi şöyle: "Endülüs ahalisine hükm ki; südde-i saadet-destgâhuma arz-ı hal gönderüp küffâr-ı haksar-ı dalâlet-şiar İslâmlarda gözü olup ve Arabî tekellüm etmeyi yasak idüp ve hanımlara şer-i şerife muhalif bazı teklif eyleyüb zulm ve ta'addilerinin olduğu…"

[217←]

Nakleden L. P. Harvey, "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos". S. Khadra Jayyusi (ed.), The Legacy of Muslim Spain (Leiden: Brill, 1994), s. 218-9

[218←]

Carr, Blood and Faith, s. 4-5.

[219←]

Carr, Blood and Faith, s. 324 vd.

[220←]

Jean-François Solnon, Sarık ve İstanbulin: Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa XIVXX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık, Ali Berktay (çev.), (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), s. 14.

[221←]

Xavier Jacob, Les Turcs au Moyen-Age: Textes-Byzantins (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), s.12.

[222←]

Aktaran, Ian Almond, History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche, (New York/London: Routledge, 2010), s. 87.

[223←]

Dorothy Vaughan, Europe and the Turk, A Pattern of Alliances 1350-1700, (Liverpool: University Press, 1954), s.17.

[224←]

Halil İnalcık, ‘Önsöz’, Özlem Kumrular, Türk Korkusu: Avrupa’da Türk Düşmanlı ğının Kökeni (İstanbul: Doğan Kitap, 2008), s. 10-11.

[225←]

L. Fekete, Buda and Pest under Turkish Rule (Budapest, 1976), s. 19.

[226←]

Ian Almond, Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians Across Europe’s Battlegrounds (Cambridge: Harvard University Press, 2011) s. 152.

[227←]

Niccolo Machiavelli, The Prince (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 15-16.

[228←]

Nakleden Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 61.

[229←]

İbn Battuta, Seyahatnâme’den Seçmeler, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: MEB Yayınları, 1986), s.7. İbn Battuta’nın seyahatleri ve 14. yüzyıl Anadolu toprakları ve İslâm dünyasının dünya tarihi açısından iki değerlendirme için bkz. Ross Dunn, The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the 14th Century (Berkeley: The University of North California Press, 1989) ve David Waines, The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

[230←]

Palamas ve hatıraları için bkz. Georgiades Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources", Speculum, Vol. 26, No 1. (Ocak 1951), s. 104-118.

[231←]

Manuel II Paleologue, Entreitens avec un Musulman, ed. Theodore Khoury (Paris: Editions du Cerf, 1966).

[232←]

Ankara’da cereyan eden bu ilmî tartışma için bkz. Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram-ı Velî’nin

Ankara'da Yaptıkları Tartışma", Seyfi Kenan (ed.), Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 345-355.

[233←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 41.

[234←]

Natalie Zemon Davis, Trickster Tales: A Sixteents Century Muslim Between Worlds (New York: Hill and Wang, 2006) s. 74.

[235←]

Robert Schwoebel, The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk 1453-1517 (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1967), s. 2.

[236←]

Cardini, Europe and Islam, s. 124.

[237←]

Mektup için bkz. Minou Reeves, Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making (New York: New York University Pres, 2000), s. 111-2.

[238←]

Cardini, Europe and Islam, s. 146.

[239←]

Robert Schwoebel, The Shadow of the Crescent, s. 147 ve devamı.

[240←]

Nakleden Vaughan, Europe and the Turk, s. 52.

[241←]

Toner, Homer's Turk, s. 79.

[242←]

Terence Spencer, 'Turks and Trojans in the Renaissance', The Modern Language Review, Vol. 47, No. 3 (1952), s. 331.

[243←]

Giovanni Ricci, Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa’sında Korku, Nefret ve Sevgi (İstanbul: Kitabevi, 2005), s. 108.

[244←]

Terence Spencer, ‘Turks and Trojans in the Renaissance’, s. 330.

[245←]

Bu tasvirler için bkz. James G. Harper, ‘Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in the fifteenth-century Europe’, A. J. Kabir ve D. Williams (ed.), Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 151-182.

[246←]

Reşid Saffet Atabinen, Türklerin Avrupalılarla Müşterek Troya Menşe’leri Efsanesi Üzerinde Araştırma (İstanbul: TTOK İstanbul’u Sevenler Grubu, 1951), s. 10. Atabinen 1951’de kaleme aldığı bu küçük risalesinde, Türklerin Truva menşei meselesine dair Osmanlı kaynaklarında bir kayıda rastlamadığını söyler.

[247←]

Bkz. Özlem Kumrular, Türk Korkusu, s. 172-3.

[248←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 25.

[249←]

Nakleden, Ricci, Türk Saplantısı, s. 37.

[250←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 160.

[251←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 142.

[252←]

Matrakçı Nasuh, Târîh-i Sultân Bâyezîd, haz. Reha Bilge (İstanbul: Arvana Yayınları, 2015), v. 26b, s. 75.

[253←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 65.

[254←]

Fatih'in gül koklayan portresinin, Nakkaş Sinan'ın talebesi Bursalı Ahmed'e ait olabileceği görüşü de ileri sürülmüştür. Bkz. Zeren Tanındı, "Sinan Bey", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 37, s. 228.

[255←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 82.

[256←]

Nakleden, Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 83.

[257←]

İlginç bir notu da burada ekleyelim: Vlad'ın memleketi olan Romanya'nın Transilvanya bölgesini doğal koruma altına almak isteyen İngiltere veliahtı Prens Charles, Vlad Dracul ile kan bağı olduğunu ileri sürmüş ve bu bağın kendisine bu bölgeyi koruma altına alma hakkını verdiğini söylemiştir.

[258←]

Muhteşem Yüzyıl dizisiyle tekrar gündeme gelen Kanunî ve dönemi, popüler kültür düzeyinde Arap ülkelerinden Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada merak ve ilgi konusu olmaya devam ediyor. Tarih ile efsanenin, gerçek ile hayalin, olgu ile fantazinin birbirine karıştığı bu tür durumlarda, İslâm-Batı ilişkileri de yeni boyutlar kazanır. Örneğin Süleyman'ın Müslüman bir Türk, gözde eşi Hürrem Sultan'ın ise Ukraynalı bir devşirme olması, dikkat çekici bir nokta olarak tekrar ifade edilir.

[259←]

Bu ve diğer Kanunî portreleri için bkz. Semavi Eyice, "Avrupalı Bir Ressamın Gözü ile Kanunî Sultan Süleyman, İstanbul'da bir Safevî Elçisi ve Süleymaniye Camii", Kanunî Armağanı, Seri VII, Sayı 55 (1970), s. 129-170; Prof. Dr. Semavi Eyice Külliyatı I, der. Sema Doğan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), s. 375-427.

[260←]

Paula Sutter Fichtner, Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam 1526-1850 (London: Reaktion Books, 2008), s. 24.

[261←]

Bu konuda bkz. Matthew Dimmock, New Turkes: Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England (Surrey: Ashgate, 2005).

[262←]

Maria Antonia Garces, Cervantes in Algiers: A Captive's Tale (Nashville: Vanderbilt University Press, 2002), s. 27.

[263←]

Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II (New York: Harper Torchbooks, 1973), Cilt II, s. 1103-4.

[264←]

Nakleden Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 194.

[265←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 204.

[266←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 231.

[267←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 185.

[268←]

Maria Pia Pedani, Osmanlı Padişahının Adına: İstanbul'un Fethinden Girit Savaşı'na Venedik'e Gönderilen Osmanlılar, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), s. 177-8.

[269←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 5.

[270←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 35.

[271←]

Galeazzo'nun Osmanlı Beyine her yıl şahin, av köpeği ve elbise gibi kıymetli hediyeler gönderdiği, hatta 1396'da planlanan bir Haçlı seferinin detaylarını paylaştığı için ihanetle suçlandığı rivayet edilir. Bkz. Vaughan, Europe and the Turk, s. 37.

[272←]

Pedani, Osmanlı Padişahının Adına, s. 98.

[273←]

Elçilerin listesi için bkz. Pedani, Osmanlı Padişahının Adına, s. 170-176; ayrıca bkz. Nuri Yurdusev vd., Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional? (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004), s. 27.

[274←]

Suraiya Faroqhi, 'Venedik, Akdeniz ve Osmanlı İmparatorluğu', Venezia e Istanbul in Epoca Ottomana/Osmanlı Döneminde Venedik ve İstanbul (Ministero Per i Beni e Le Attivita Culturali ve T.C. Kültür Turizm Bakanlığı, 18 Kasım 2009-28 Şubat 2010 İstanbul, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi), s. 39. Bu sergide İstanbul-Venedik ilişkilerinin tarihî seyrini ve kültürel etkileşimini gösteren pek çok eser teşhir edilmiştir.

[275←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 116.

[276←]

Maria Pia Pedani, 'Venice and the Ottoman Empire', Gabor Agoston ve Bruce Masters (ed.), Encyclopedia of the Ottoman Empire (New York: Facts on File, Inc., 2009).

[277←]

Cardini, Europe and Islam, s. 187.

[278←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 147.

[279←]

Turhan Baytop, Cemal Kurnaz, 'Lale', TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 27, s. 79.

[280←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 128.

[281←]

Cardini, Europe and Islam, s. 144.

[282←]

Halil İnalcık, "Siyaset, Ticaret, Kültür Etkileşimi", Osmanlı Uygarlığı, ed. Halil İnalcık-Günsel Renda (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004), II, s. 1053.

[283←]

Giovanni Ricci, Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupasında Korku, Nefret ve Sevgi (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s. 28.

[284←]

Toner, Homer's Turk, s. 75. İngiliz tacirlerin İslâm dünyasındaki ticaret merkezlerine olan ilgisi özellikle 17. yüzyılda ivme kazanır ve diplomasiden sanata kadar farklı alanlarda kapsamlı ilişkilerin geliştirilmesine imkân sağlar. Bu konuda bkz. James Mather, Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World (New Haven: Yale University Press, 2009).

[285←]

George Sandys, Sandys' Travailes, nakleden Gülgün Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 131.

[286←]

Toner, Homer's Turk, s. 92 vd.

[287←]

Nakleden, Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsan ları, s. 343.

[288←]

George Wheeler, A Journey into Greece, nakleden Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları, s. 353.

[289←]

Paul Lucas, Voyage de Sieur Paul Lucas, nakleden Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları, s. 356.

[290←]

Özellikle Müslüman kadın tiplemeleri için bkz. Mohja Kahf, Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı (İstanbul: Küre Yayınları, 2006).

[291←]

Mahmut H. Şakiroğlu, "Cem Sultan", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 7, s. 283-4.

[292←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 87.

[293←]

Bkz. R. C. Morris, Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan, çev. H. Türkkuşu (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006)

[294←]

Cavid Baysun, "Cem Sultan", MEB İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), C. 3, s. 75 (s. 69-81).

[295←]

Bkz. John Freely, Jem Sultan: The Adventures of a Captive Turkish Prince in Renaissance Europe (Harper Perennial, 2004), s. 113-117; Türkçesi Cem Sultan-Rönesans Avrupasında Tutsak Bir Şehzade, çev. Püren Özgören (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

[296←]

Baysun, "Cem Sultan", s. 77; Freely, Jem Sultan, s. 172-175.

[297←]

Bkz. Cem Sultan, Cemşîd ü Hurşîd, Haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2000).

[298←]

Türklerin bilim, felsefe, sanat ve düşünceden uzak olduğu, tek erdemlerinin at sırtında kılıç sallamaktan ibaret olduğu fikri modern dönemlere kadar devam edecektir. Th. Noldeke'in 1914'te yayınladığı bir makalesindeki şu değerlendirme kayda değerdir: "Sâmânîlerin yok olmasından sonra Türklerin yeni teşekkül eden İslâm medeniyetine girmesini, cihan tarihi itibariyle birinci derecede bir felâket telakki eylemeğe kendimi mezun addediyorum. Türkler ve hususiyle Moğollar, medenî eserler vücude getirmek şöyle dursun, eski ve yeni birçok medeniyetleri tahrip etmişlerdir. Türk padişahlarının hükümet merkezlerini ve sayfiyelerini mağrurâne süsledikleri nefis binalar ve diğer sanat mahsulleri, saray edebiyatından daha fazla ya doğrudan doğruya Acem mahsulü veya bunların Türkler tarafından vücude getirilmiş taklitlerinden ibarettir." Der Islam, c. XTV, 1-2, s. 158'den nakleden Fuad

Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004; 2. baskı), s. 38, dipnot 40.

[299←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 139.

[300←]

Almond, History of Islam in German Thought, s. 60.

[301←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 139.

[302←]

Kanunî'nin mektubu için bakınız Feridun Bey Münşeatı, c. II, s. 450, nakleden İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, Osmanlı Tarihi, II. Cilt, s. 486-7.

[303←]

Aktaran Jonathan Burton, Traffic and Turning: Islam and English Drama 1579-1624 (New Jersey: Rosemont Publishing, 2005), s. 62.

[304←]

Kemal Karpat bu noktaya dikkat çekmektedir: Kemal Karpat (ed.), The Ottoman State and its Place in World History (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 8.

[305←]

Fichtner, Terror and Toleration, s.12.

[306←]

Vaughan, Europe and the Turk, s. 144.

[307←]

Halil İnalcık, "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", Kemal Karpat (ed.), The Ottoman State and its Place in World History (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 53.

[308←]

Almond, Two Faiths, One Banner, s.159.

[309←]

Luther bu görüşünü, Katolik Kilisesi tarafından sapıklık olarak reddedilen ünlü Tezler'inde dile getirir. Luther'in 1517'de yayınlanan Tezler'i için bkz. Vaughan, Europe and the Turk, s. 135.

[310←]

Fichtner, Terror and Toleration, s. 55.

[311←]

Bkz. Charles A. Frazee, Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Türkçesi, Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923 (İstanbul: Küre Yayınları, 2009).

[312←]

Sandor Papp,'İmre Tököli', TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2012), Cilt 41, s. 277-8.

[313←]

Nakleden Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III. Cilt, II. Kısım, s. 78, dn 1.

[314←]

Hayatının son yıllarını İzmit'te geçiren Macar Prensi'nin anısına bir anıt dikilmiş bulunuyor. İmre Tököli'nin yanı sıra Türk-Macar ilişkileri üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda kayda değer bir ivme kazanmış durumda. Bazı önemli çalışmalar için bkz. Seres István, İmre Thököly ve Türkiye (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2006), Geza, Bela ve diğerleri, II. Ferenc Rakoczi'nin Hayatı ve Türkiye'deki Sürgün Günleri (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2005), Robert, Andras ve diğerleri, Türkiye'de Kendilerine Sığınma Hakkı Tanınan Macar Mültecilerinin Özyaşamlarından Özetler (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2010), Celal İnal ve Naciye Güngörmüş, Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-9 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2002), Ildiko, Dursun ve diğerleri, Macar Generalleri Osmanlı Hizmetinde: Richard Guyonve György Kmety (Hurşid Paşa ve İsmail Paşa) (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2013) ve Agnes R. Varkonyi, İlona Zrinyi: "Avrupa'nın En Cesur Kadını" (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2008).

[315←]

Aktaran, Cardini, Europe and Islam, s. 128.

[316←]

Christopher Marlowe, Tamburlaine the Great, yayına hazırlayan J. S. Cunningham (London, 1981), Bölüm V, s. 303'ten aktaran Reeves, Muhammad in Europe, s. 113.

[317←]

Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz bu algılar, bugün de mevcuttur. Almanya'daki Türk imajının tarihî arka planı ve günümüzdeki yansımaları için bkz. Nevide Akpınar Dellal, Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihi ve Yazınsal Ürünlerde Türkler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), özellikle s. 7-29.

[318←]

Bkz. Onur Bilge Kula, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), s. 97.

[319←]

Alıntılar için bkz. Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 319-321.

[320←]

Fichtner, Terror and Toleration, s. 79.

[321←]

Andre Gide, Journals 1889-1949 (New York: Vintage Books, 1956), Cilt I, s. 177, 181.

[322←]

Papa XVI. Benedikt'in 12 Eylül 2006 tarihinde Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı ve tepkiyle karşılanan konuşmasında din-şiddet ilişkisini aynı argümanlarla dile getirmesi şüphesiz bir tesadüf değil.

[323←]

Henry C. Vedder, Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists (New York: G. P. Putnam's Sons, 1905)'den nakleden David George Mullan, Religious Pluralism in the West (Oxford: Blackwell Publishing, 1998), s. 96.

[324←]

Les Pensées de Blaise Pascal, s. 200-1.

[325←]

Toner, Homer's Turk, s. 86-88.

[326←]

Sandys'in eseri için bkz. Jonathan Haynes, The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey begun An. Dom. 1610 (London/Toronto: Fairleigh Dickinson University Press, 1986).

[327←]

Bayle'in eserinin yaygın olarak kullanılan İngilizce tercümesi için bkz. Peter Bayle, The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle (Garland Publishing, Inc., New York/London, 1984), 4 cilt.

[328←]

Prusya Kralına Mektup'tan nakleden N. Daniel, Islam and the West, s. 311.

[329←]

Buna mukabil Mozart, babasına yazdığı bir mektupta, Voltaire'in ölümünü, seçebildiği en gaddar kelimelerle anlatacaktır: "Belki biliyorsundur: Şu meşhur dinsiz sapık Voltaire, tıpkı bir köpek gibi sefil bir şekilde ölmüş."

[330←]

Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire (New York: Harcourt, 1960), s. 693.

[331←]

Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, s. 649. Ayrıca bkz. Toner, Homer's Turk, s. 126.

[332←]

Detaylı değerlendirmeleri için bkz. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, s. 649-695.

[333←]

1911 yılına kadar el yazması halinde kalan Stubbe'nin kitabı, ilk defa Hafız Mahmud Han Seyranî tarafından yayımlandı. Stubbe ve kitabının bir değerlendirmesi için bkz. P. M. Holt, A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632-76) and His Book (London: Dr. Williams's Trust, 1972).

[334←]

Bkz. Bennett, In Search of Muhammad, s. 95.

[335←]

Emanuel Swedenborg, "Divine Providence", A Compendium of Swedenborg’s Theological Writings içinde (New York: Swedenborg Foundation, 1974), s. 521.

[336←]

Lessing, "On the Toleration of Deists", L-M, XII, 268-70 quoted in Dupre, The Enlightenment, p. 237.

[337←]

Leibniz, Essai de Theodicée … Theodicy, E. M. Huggerd (London, 1952), s. 51.

[338←]

Rousseau, Social Contract, III, vii, s. 226; nakleden Kahf, s. 119.

[339←]

Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes, Book III, ‘Description of Arabia’ P. Hyland (ed.), The Enlightenment: A Sourcebook and Reader, (London: Routledge, 2003) s. 305-6.

[340←]

Discourse on the Arts and Sciences (1750) in P. Hyland (ed.), The Enlightenment, s. 262.

[341←]

G. A. Russell, The ‘Arabick’ Interest of the Natural Philosophers in the 17th Century England (Leiden: Brill, 1994).

[342←]

Bkz. İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzan", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 16, s. 551-554; Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan, tercüme ve giriş Lenn Evan Goodman (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991).

[343←]

Thomas Carlyle, On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History (1840) ed. Carl Niemeyer (Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1966), s. 56.

[344←]

Bkz. Yohannan, Persian Poetry in England and America; Birinci Bölüm.

[345←]

Almond, History of Islam in German Thought, s. 71-88.

[346←]

Charles Louis Baron de Montesquieu, Persian and Chinese Letters (Washington & London: M. Walter Dunne Publisher, 1901), s. 29.

[347←]

Mektupların Türkçe tercümesi için bkz. Montesquieu, İran Mektupları, çev. A. Tarcan ve U. Yönten (İstanbul: Ark Kitapları, 2004). İran Mektupları'nın mukayeseli bir analizi için bkz. Roxanne L. Euben, Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travellers in Search of Knowledge (Princeton: Princeton University Press, 2006), s. 144-156.

[348←]

Kumrular, Türk Korkusu, s. 376.

[349←]

Cardini, Europe and Islam, s. 164-5.

[350←]

Garces, Cervantes in Algiers, s. 66 vd.

[351←]

Garces, Cervantes in Algiers, s. 87.

[352←]

Garces, a.g.e., s. 91-2.

[353←]

Garces, a.g.e., s. 96-7.

[354←]

Bkz. Hindî Mahmud, Kısas-ı Enbiyâ, İnceleme-Tenkitli Metin: Ahmet Karataş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

[355←]

Hindî Mahmud'un hayatı ve yukarıdaki alıntıları için bkz. Hindî Mahmud, Sergüzeştnâme-i Hindî Mahmud, İnceleme-Çeviri Yazı: Ahmet Karataş (İstanbul:

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

[356←]

Natalie Zemon Davis, Trickster Tales: A Sixteents Century Muslim Between Worlds (New York: Hill and Wang, 2006), s. 44-5.

[357←]

Davis, Trickster Tales, s. 61.

[358←]

Davis, a.g.e., s. 65.

[359←]

Davis, a.g.e., s. 81.

[360←]

Davis, a.g.e., s. 125.

[361←]

Davis, a.g.e., s. 220.

[362←]

Mustafa Bilge, 'Hasan el-Vezzân', TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 1997), Cilt 16, s. 359.

[363←]

Amin Maalouf, Leo the African (London: Abacus, 1994), s. 1.

[364←]

Kahvenin caiz olup olmadığı konusunda ulema farklı görüşler dile getirmiştir. 16. yüzyılda iki büyük Osmanlı alimi Ebussuud Efendi ve Bostanzade Mehmed Efendi, sırasıyla lehte ve aleyhte iki zıt fetva vermiştir. Ebussuud Efendi örneğinde olduğu gibi, "Kahve haram ya da mekruhtur" fetvalarının, kahvenin kendisinden çok kahve içilen mekânlar ve buralardaki yasak faaliyetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil özellikle tasavvuf ehli, ibadet ve zikirlerde ruhu ve bedeni dinç tutmak için kahveyi faydalı bir içecek olarak görmüş ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Kahvenin haram, kahvehanelerin muzır yerler olduğu fetvalarına rağmen, 17. yüzyılda sadece İstanbul'da 600 civarında kahvehanenin olduğu tahmin edilmektedir. Kahvehaneler konusunda en sert tedbirler, IV. Murad zamanında

alınmış ve 1633'te Cibali'de başlayan ve şehrin diğer kısımlarına yayılan yangına kahvehanelerde tütün içen kişilerin sebep olduğu gerekçesiyle, Osmanlı şehirlerindeki bütün kahvehaneler kapatılmıştır. Buna rağmen kahve evlerde, resmî toplantılarda, merasimlerde, tekkelerde ve benzer mekânlarda içilmeye ve ikram edilmeye devam etmiştir. Bkz. İdris Bostan, 'Kahve', TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 24 (İstanbul, 2001), s. 202-205. Kahvenin İslâm toplumlarındaki toplumsal serüveni ve bu bağlamdaki ilmî tartışmalar için bkz. Ralph S. Hattox, Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East (Seattle: University of Washington Press, 1985).

[365←]

Toner, Homer's Turk, s. 89.

[366←]

Cardini, Europe and Islam, s. 190.

[367←]

Fichtner, Terror and Toleration, s. 92.

[368←]

Will ve Ariel Durant, The Story of Civilization (New York: Simon and Schuster, 1963), Cilt 8, s. 275.

[369←]

Bkz. Will ve Ariel Durant, The Story of Civilization, (New York: Simon and Schuster, 1965), Cilt 9, s. 294.

[370←]

Fichtner, a.g.e., s. 95-6.

[371←]

Fichtner, Terror and Toleration, s. 118.

[372←]

Fichtner, Terror and Toleration, s. 136.

[373←]

Nakleden Cem Behar, Musikiden Müziğe: Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 31.

[374←]

Topkapı Sarayı'nda Yaşam: Albertus Bobovius ya da Santurî Ali Ufkî Bey'in Anıları, Haz. Stephanos Yerasimos ve Annie Berthier, çev. Ali Berktay (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002), s. 77-8.

[375←]

Bir siyaset ve kültür insanı olarak Kantemiroğlu hakkında derli toplu bilgi için bkz. Mihai Maxim, 'Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir)', DİA, Cilt 24, s. 320-323.

[376←]

Nakleden, Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 478.

[377←]

Avrupa kolonyalizmi ve İslâm dünyasında ortaya çıkan anti-emperyalist hareketler için bkz. Bruce B. Lawrence, Shattering the Myth: Islam Beyond Violence (Princeton: Princeton University Press, 1998), s. 40-50 ve Yvonne Yazbeck Haddad, "Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change and Empowerment", Muslims and the West: Encounter and Dialogue, Zafar Ishaq Ansari and John L. Esposito (ed.), (Islamabad: Islamic Research Institute, 2001), s. 274-295.

[378←]

Alıntılar için bkz. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), s. 235. Abdullah Cevdet'in bu cümlesiyle, aşağıda nakledeceğimiz André Gide'in ifadesi arasındaki benzerlik kayda değerdir.

[379←]

Faisal Devji, "Islam and British Imperial Thought", David Motadel (ed.), Islam and the European Empires (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 260.

[380←]

Şirketin kısa bir tarihi için bkz. Azmi Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 22, s. 294-5. Şirketin tarihi hakkında geniş bir literatür bu-

[381←]

Gerald MacLean ve Nabil Matar, Britain and the Islamic World (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 88 vd.

[382←]

William Dalrymple, "The East India Company: The Original Corporate Raiders", http://www.theguardian.com/world/2015/mar/04/east-india-company-original-corporate-raiders

[383←]

Juan Cole, Napoleon’s Egypt: Invading the Middle East (New York, 2007), s. 17.

[384←]

Abdurrahman el-Cebertî, Acâibu’l-âsâr fi’t-terâcim ve’l-ahbâr (Kahire: Lecnetu’l-Beyâni’l-Arabî, 1967), Cilt 4, s. 284.

[385←]

Cebertî’nin değerlendirmeleri için bkz. Al-Jabarti’s Chronicle of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt, Shmuel Moreh (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997).

[386←]

Bourrienne, Private Memoires of Napoleon Bonaparte (London, 1830), s. 279; nakleden J. W. Livingston, ‘Shaykhs Jabarti and ‘Attar: Islamic Reaction and Response to Western Science in Egypt’, Der Islam, Bd. 74, 1997, s. 94-5 (s. 92-106).

[387←]

Nina Burleigh, Mirage: Napoleon’s Scientists and the Unveiling of Egypt, (New York: Harper Perennial, 2008), s. 79.

[388←]

Burleigh, Mirage, s. 113-4, 145 ve 212-18.

[389←]

Burleigh, a.g.e., s. 126.

[390←]

Hulusi Kılıç, "Attar, Hasan b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 4, s. 98-9.

[391←]

Aktaran Livingston, "Shaykhs Jabarti and ‘Attar", s. 97.

[392←]

Attâr ve dönemi hakkında bir değerlendirme için bkz. Peter Gran, The Roots of Islamic Capitalism (Austin, Texas, 1979). Gran'in bazı değerlendirmeleri spekülatif olmakla beraber Attâr'ı tarihî ve entelektüel bağlamına oturtması bakımından önemlidir.

[393←]

Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, cilt. VIII, s. 540 vd (İstanbul: 1983).

[394←]

İttihâd-ı İslâm, ümmetçilik ve anti-emperyalizm konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Önemli birkaç çalışma için bkz. Umar Ryad, "Anti-Imperialism and the Pan-Islamic Movement", David Motadel (ed.), Islam and the European Empires (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 131-149; Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983); Landau, Jacob M. The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization (Oxford: Clarendon, 1994); Rudolph Peters, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (The Hague, 1979).

[395←]

Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm siyaseti bağlamında Hindistan Müslümanlarıyla olan ilişkisi için bkz. Azmi Özcan, Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914) (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992).

[396←]

Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (İstanbul: E Yayınları, 1983), Cilt II, s. 316.

[397←]

İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), Cilt I, s. LVIII vd.

[398←]

Bu hareketlerin bir değerlendirmesi için bkz. John Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", John Esposito (ed.), The Oxford History of Islam (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 509-547.

[399←]

Layard Papers, nr. 38938/7, aktaran Azmi Özcan, "Hilafet, Osmanlı Dönemi", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 17, s. 548.

[400←]

Bkz. François Georgeon, Sultan Abdülhamid, çev. Ali Berktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 268 vd.

[401←]

Georgeon, Sultan Abdülhamid, s. 282.

[402←]

Azmi Özcan, Pan-İslâmizm, s. 134.

[403←]

Nakleden, Joseph A. Massad, Islam in Liberalism, (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), s. 71.

[404←]

Massad, a.g.e., s. 89.

[405←]

Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 30, s. 193-199.

[406←]

Sömürgecilik döneminde İncil ile ulusal çıkarlar arasında doğrudan bir irtibat olmadığını savunan bir çalışma için bkz. Brian Stanley, The Bible and the Flag: Protestan Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Leicester, 1990).

[407←]

Wen Ching, The Chinese Crisis from Within (Londra, 1901), nakleden Motadel (ed.), Islam and the European Empires, s. 1.

[408←]

Genel bir değerlendirme için bkz. Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi (İstanbul: Küre Yayınları, 2004).

[409←]

Bkz. Mather, Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World, s. 161-173, Pococke'un çalışmalarını 17. yüzyıl Avrupasının kültürel bağlamı içinde ele alır.

[410←]

Zikreden Fuad Sha'ban, Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America (North Carolina: The Acorn Press, 1991), s. 31. Sale'in çevirisi Amerika'da 1806 yılında basılan ilk İngilizce Kur'ân tercümesiydi.

[411←]

Lane'in 1836'da basılan An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians adlı eseri, Arap-İslâm dünyasına bakışı açısından, bir klasik haline gelen Lexicon'undan daha önemlidir.

[412←]

Albert Hourani'nin bu kişiler hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 18-34.

[413←]

"Renan Müdafaanameleri" hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Divan, 2 (Istanbul, 1996), s. 1-94. Ayrıca İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 371-

[414←]

İngiliz Oryantalistlerinin tasavvuf üzerine yaptıkları çalışmalar için bkz. Süleyman Derin, İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf (İstanbul: Küre Yayınları, 2006).

[415←]

Edward Said, Orientalism (New York: Vintage Books, 1979), s. 204

[416←]

Bu kişiler ve çalışmaları için bkz. Jean Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penches sur l'Islam et se sont forme une image de cette religion, (Paris, Mouton, 1963); A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (Surrey: Curzon Press, 1997) ve Maxime Rodinson, Europe and the Mystique of Islam (Seattle/London: University of Washington Press, 1987).

[417←]

Carra de Vaux, "Astronomy and Mathematics", Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, The Legacy of Islam (Oxford: The Clarendon Press, 1931).

[418←]

Hişâm Cuayyıt, Avrupa ve İslâm, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), s. 75-6.

[419←]

Alıntılar için bkz. Massad, Islam in Liberalism, s. 67-9.

[420←]

Leibniz için bkz. Kula, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi, s. 15-16.

[421←]

Leibniz, New Essays, s. 494; aktaran Almond, History of Islam in German Thought, s. 18.

[422←]

Leibniz, Essai de Theodicée ... Theodicy, trc. E. M. Huggerd (London, 1952), s. 51.

[423←]

Almond, History of Islam in German Thought, s. 15.

[424←]

Almond, a.g.e., s. 6-28.

[425←]

Nakleden Kula, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi, s. 97.

[426←]

Almond, History of Islam in German Thought, s. 56.

[427←]

Kula, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi, s. 59; Almond, History of Islam in German Thought, s. 29.

[428←]

Immanuel Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 172.

[429←]

Almond, History of Islam in German Thought, s. 42.

[430←]

Aktaran, Almond, History of Islam in German Thought, s. 122.

[431←]

Alman düşünürleri arasında Hegel ve Spengler'in İslâm hakkındaki değerlendirme leri için bkz. Cuayyıt, Avrupa ve İslâm, s. 115-136.

[432←]

Hegel, The Philosophy of History, aktaran Almond, History of Islam in German Thought, s. 111.

[433←]

Almond, a.g.e., s. 152.

[434←]

Bkz. Hannah Arendt, On Revolution (New York: The Viking Press, 1963), s. 85 vd. Amerikan devriminin fikrî kökenleri için bkz. Robert A. Ferguson, The American Enlightenment, 1750-1820 (Cambridge: Harvard University Press, 1994); Bernard Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution (Belknap Press,1992); Gordon Wood, The Radicalism of the American Revolution (New York: Vintage, 1993)

[435←]

John Locke, Letter Concerning Toleration (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 144.

[436←]

Bkz. Denise A. Spellberg, Thomas Jefferson's Qur'an, (New York: Alfred Knopf, 2013), s. 77 vd.

[437←]

Gerald MacLean ve Nabil Matar, Britain and the Islamic World (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 167-8.

[438←]

Bkz. Spellberg, Thomas Jefferson's Qur'an, s. 42 vd.

[439←]

Frederick M. Denny, 'Islam in the Americas', John Esposito (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Islamic World (Oxford: Oxford University Press, 2009), Cilt 3,

s. 134.

[440←]

Sylviane A. Diouf, Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas (New York: New York University Press, 1998), s. 49-70.

[441←]

Spellberg, Thomas Jefferson's Qur'an, s. 221. Tunuslu elçi Sidi Süleyman Mellimelli, Washington ziyareti sırasında, Amerikan devletiyle anlaşma imzalamak için şehirde bulunan Amerikan yerlilerinden bir grupla tanışır. Onlara dinlerinin ne olduğunu sorar. Aldığı ilk cevap karşısında hepsinin 'heretik' olduğu sonucuna varır. Fakat daha sonraki görüşmelerinde, Amerikan yerlilerinin 'Büyük Ruh/Tanrı'ya taptıklarını duyduğunda, bunu tek tanrı inancının bir ifadesi olarak yorumlar ve onların Arapların soyundan geldiğini ve 'kardeşleri' olduğunu söyler. Spellberg, s. 221-2.

[442←]

Spellberg, Thomas Jefferson's Qur'an, s. 9.

[443←]

Azizah Y. al-Hibri, "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or a History of Borrowing?", University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law I, No. 3 (1999), s. 492-527.

[444←]

Spellberg, Thomas Jefferson's Qur'an, s. 121.

[445←]

Jacob Rama Berman, American Arabesque: Arabs, Islam, and the 19th Century Imaginary (New York: New York University Press, 2012), s. ix-xi.

[446←]

Aktaran Justin McCarthy, The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice (Utah: Utah University Press, 2010), s. 19.

[447←]

Justin McCarthy bu noktaya özellikle dikkat çeker; bkz. McCarthy, The Turk in America, s. 93 vd.

[448←]

Said, Orientalism, s. 166-197. Avrupalı seyyahların Osmanlı coğrafyasına olan ilgisi 1500'lü yılların başlarına kadar gider. Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. Gülgün Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003). 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı topraklarını ziyaret eden önde gelen seyyahların listesi ve kısa biyografileri için bkz. a.g.e., s. 36-97. 14. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı'yı ziyaret eden 450 civarındaki Avrupalı seyyahın yol güzergâhları ve eserleri için bkz. Stephane Yerasimos, Les Voyageurs dans L'Empire Ottoman: XIVe-XVIe siecles (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991).

[449←]

Thomas Thornton, The Present State of Turkey or a Description of the Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire (London, 1807), Önsöz.

[450←]

Salomon Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581, trc. S. Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), s. 157-8.

[451←]

Antoine Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar 1672-1673, trc. Nahid Sırrı Örik (Ankara: TTK Yayınları, 1998, 3. Baskı).

[452←]

Lady Montagu, Şark Mektupları, çev. Asude Savan (İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2009). Montagu'nun mektupları ilk defa vefatından bir yıl sonra 1763'te Londra'da basıldı. Kısa sürede popüler bir eser haline gelen mektuplar sonraki yıllarda müteaddit kereler basıldı. Farklı yayınlar arasında mektupların yanı sıra çeşitli yazı ve değerlendirmeleri de içeren şu çalışmaya bakılabilir: Lady Mary Wortley Montagu, The Turkish Embassy Letters, ed. T. Heffernan ve D. O'Quinn (London: Broadview Press, 2012). Montagu'nun diğer mektuplarını içeren bir çalışma için bkz. Lady Mary Wortley Montagu, Selected Letters, ed. Isobel Grundy (London: Penguin Classics, 1997).

[453←]

Chateaubriand, Itinéraire de Paris á Jerusalem'den nakleden Jean-François Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 408.

[454←]

Bkz. Emel Kefeli, ‘Lamartine, Alphonse de’, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 27, s. 93-4.

[455←]

Lamartine’den alıntılar için bkz. Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 410-11.

[456←]

Pierre Loti’nin hayatı ve eserleri için bkz. Kemal Kahraman, ‘Loti, Pierre’, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 27, s. 213-4.

[457←]

Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 498.

[458←]

İsfahan’da kaleme aldığı şu cümle dikkate şayandır: "İlerlemek illetinden kurtulmuş bütün bu gizli köşelerden en sevimlileri biz Avrupalıların gözünde ancak Acemistan’da bulunur. Çünkü orada ağaçlar, fidanlar, kuşlar ve ilkbahar bizim memleketteki gibidir. Başka ülkede olduğunuzu anlamazsınız, ama çağlar boyu geriye gitmişsinizdir." Pierre Loti, İsfahan Seyahatnamesi, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), s. 45.

[459←]

Solnon, a.g.e., s. 440.

[460←]

Pierre Loti, Doğu Düşleri Sona Ererken (Supreme Visions D’Orient), trc. Faruk Ersöz, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002), s. 13-4.

[461←]

Sir Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah & Meccah (New York: Dover, 1963), Cilt I, s. 12-3.

[462←]

Burton, a.g.e., s. 2.

[463←]

Burton, 1879’da kitabının üçüncü baskısına yazdığı önsözün sonuna "el-Hac Abdullah" ismini koyar. Abdulvahid’den Abdullah’a geçiş, Avrupa’daki Hristiyan hassasiyetlerini dikkate alan bir değişiklik gibi görünmektedir.

[464←]

Burton, Personal Narrative, s. xxiii.

[465←]

T. E. Lawrence, The Selected Letters (London: Little Books, 2005), s. 87. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık.

[466←]

T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom: A Triumph (New York: Doubleday, 1966), s. 4.

[467←]

Aktaran John E. Mack, A Prince of Our Disorder: The Life of T. E. Lawrence (Boston: Little, Brown, 1976), s. 251.

[468←]

M. Pickthall, With the Turk in Wartime, (London: J. M. Dent and Sons, 1914), s. 14.

[469←]

Pickthall, With the Turk in Wartime, s. 170.

[470←]

Pera Palas Oteli'nin tarihî ve kültürel kimliğine ilişkin dikkate değer bir çalışma için bkz. Charles King, Midnight at the Pera Palace: The Birth of Modern Istanbul (New York: W. W. Norton and Company, 2014).

[471←]

Aktaran Solnon, Sarık ve İstanbulin, s. 112.

[472←]

"Bilim devrimi neden İslâm dünyasında (ve Çin'de) gerçekleşmedi?" sorusuna bu açıdan cevap bulmaya çalışan bir çalışma için bkz. Toby E. Huff, The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West (Cambridge: Cambridge University Pres, 1993).

[473←]

Brahe'nin modeli için bkz. Helge S. Kragh, Conceptions of the Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 50-55;

Richard H. Schlagel, From Myth to Modern Mind: A Study of the Origins anf Growth of Scientific Thought (New York: Peter Lang, 1996), s. 69 vd.

[474←]

Kopernik modelinin ve bilim devriminin dinî ve felsefî sonuçları için bkz. Alfred North Whitehead, Science and the Modern World (New York: The Free Press, 1967), s. 1-18; Toby E. Huff, The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 326-31; Richard Tarnas, Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View (New York: A Plume Book, 2007), s. 5-10; Alexandre Koyre, From the Closed World to the Infinite Universe (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1957), s. 28 vd.

[475←]

Bu konuda bkz. George Saliba, A History of Islamic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam (New York: New York University Press, 1994), özellikle s. 291-305.

[476←]

İslâm astronomi geleneğinin nazarî ve amelî yönleri için bkz. Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik (Ankara: TÜBA ve Kültür Bakanlığı, 2007), Cilt II; Seyyid Hossein Nasr, Islamic Science: An Illustratde Study (London: The World of Islam Festival, 1976), s. 91-126.

[477←]

Konumuzla olan ilgisinden dolayı Namık Kemal ile ilgili bu bölüm Akıl ve Erdem, s. 371-380'den kısaltılarak buraya alınmıştır.

[478←]

Şerif Mardin'in değerlendirmesi için bkz. The Genesis of Young Ottoman Thought (Syracuse: Syracuse University Press, 2000; ikinci baskı), s. 324-326.

[479←]

Osman Emin'in Abduh'un bilim ve medeniyet anlayışı hakkındaki benzer yorumları için bkz. Lights on Contemporary Moslem Philosophy (The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958), s. 105-106 ve 140-141.

[480←]

Afgani'nin Journal de Debats, May 18, 1883'de yayınlanan Renan'a cevabî mektubu. Nakleden Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism, Political and

Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 183.

[481←]

Ahmet Haşim, "Bir Seyahatin Notları", Üç Eser içinde, yayına hazırlayan Mehmet Kaplan (Ankara: MEB Yayınları, 2004), s. 63 ve 79.

[482←]

Ahmet Haşim, "Frankfurt Seyahatnamesi", Üç Eser içinde, s. 180.

[483←]

A.g.e., s. 184.

[484←]

Osmanlı sefâretnâmeleri için bkz. Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri ve Hasan Korkut, "Osmanlı Sefâretnâmeleri Hakkında Yapılan Araştırmalar", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk Siyaset Tarihi - Tanzimata Kadar, Sayı 2, (Güz 2003), s. 491-511.

[485←]

Bkz. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi, Hazırlayan: Beynun Akyavaş, (İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993).

[486←]

Hanotaux'nun makalesi ve alıntılar için bkz: L'Europe et L'Islam, M. Gabriel Hanotaux et Le Cheik Mohammed Abdou, Mohamed Talaat Harb Bey'in önsözüyle (Kahire: Imprimerie Jean Politis, 1905), s. 19-38.

[487←]

Alıntılar için bkz. Hayrullah Efendi, Avrupa Seyahatnamesi (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 187-189.

[488←]

Aktaran Solnon, a.g.e., s. 402.

[489←]

Aktaran Solnon, a.g.e., s. 402.

[490←]

Aktaran Ömer Faiz Efendi, bkz. Cemal Kutay, 47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü (İstanbul: ABM Yayınevi, 2012), s. 67.

[491←]

Ömer Faiz Efendi'nin Ruzname'sinden alıntılar için bkz. Cemal Kutay, 47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü, s. 56.

[492←]

Cemal Kutay, 47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü, s. 181-2.

[493←]

Cemal Kutay, a.g.e., s. 99.

[494←]

Osmanlı'ya sığınan Lajos Kossuth, 1849-1851 yılları arasında Kütahya'da ikamet eder. Diğer Macar mülteciler Vidin, Şumnu ve Kütahya'da misafir edilir. Bu dönemin hadiseleri için bkz. Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri (Sempozyum Kitabı; 15 Mart 2002, Kütahya).

[495←]

Bu kısım, konumuzla olan ilgisinden dolayı 'Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş" adlı makalemizden uyarlanmıştır. Makalenin tamamı için bkz. İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, s. 121-185.

[496←]

Celal Nuri (İleri)'nin Batı medeniyeti ve Türk devrimi hakkındaki mülahazaları için bkz. Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri, haz. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

[497←]

Alıntılar için bkz. Tuncer Baykara, Osmanlılarda Medeniyet Kavramı, (İstanbul: Akademi Yayınevi, 1992), s. 24-25. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık.

[498←]

Halil Hâlid, Bir Türkün Ruznâmesi, çev. Refik Bürüngüz, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 76-77.

[499←]

Halil Hâlid, a.g.e., s. 185.

[500←]

Halil Hâlid, a.g.e., s. 211.

[501←]

Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", Türk Modernleşmesi içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 21-79.

[502←]

Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961, s. 196 ve a.mlf., Kültür ve Medeniyet, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 15.

[503←]

Nurettin Topçu, a.g.e., s. 194; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Cilt IIIiçinde, s. 143.

[504←]

Niyazi Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), s. 167.

[505←]

Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye s. 194; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Cilt III içinde, s. 139.

[506←]

Bkz. Celal Âl-i Ahmed, Batılılaşma Hastalığı (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000).

[507←]

Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 11.

[508←]

Cemil Meriç, Kırk Ambar: Rümuzu'l-Edeb, Cilt I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 85.

[509←]

Meriç, Kırk Ambar, s. 92.

[510←]

Meriç, Kırk Ambar, s. 85.

[511←]

Meriç, Kırk Ambar, s. 94.

[512←]

Meriç, Kırk Ambar, s. 126.

[513←]

Cemil Meriç, Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008). s. 52-108.

[514←]

Cemil Meriç, Mağaradakiler (İstanbul: Ötüken, 1980), s. 272-3.

[515←]

Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), s. 53.

[516←]

Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, s. 58.

[517←]

Safa, a.g.e., s. 116.

[518←]

Peyami Safa'nın daha etraflı bir analizi için bkz. İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, s. 380-88.

[519←]

Guénon özellikle East and West (Doğu ve Batı) ve The Crisis of the Modern World (Modern Dünyanın Bunalımı), (New York: Sophia Perennis, 2001) adlı eserlerinde bu konuyu ele alır.

[520←]

Guénon bu konuyu, başyapıtı kabul edilen The Reign of Quantity and the Signs of the Times, (New York: Sophia Perennis, 2001) adlı eserinde derinlemesine ele alır.

[521←]

René Guénon, The Crisis of the Modern World (New York: Sophia Perennis, 2001), s. 99.

[522←]

Toner, Homer’s Turk, s. 256.

[523←]

Muhammad Asad, The Unromantic Orient, (Lahore: Suhail Academy, 2005),s. 25.

[524←]

Asad, The Unromantic Orient, s. 34.

[525←]

Asad, a.g.e., s. 53.

[526←]

Asad, a.g.e., s. 28-30.

[527←]

Asad, a.g.e., s. 59.

[528←]

William Pickthall, The Early Hours, (Cambridge: Muslim Academic Trust, 2010), s. 225.

[529←]

Abdulhakim Murad, The Early Hours, Önsöz, s. xviii.

[530←]

M. Pickthall, As Others See Us (London: W. Collins Sons and Co. Ltd., 1922), Foreword.

[531←]

Pickthall, With the Turk in Wartime, xii.

[532←]

Pickthall, With the Turk in Wartime, s. 7. Pickthall diğer eserlerinde de "Ermeni soykırımı" iddialarının bilerek abartıldığını ve siyasî çıkar elde etmek için kullanıldığını söyler.

[533←]

Pickthall, a.g.e., s. 15.

[534←]

Pickthall, a.g.e., s. 87.

[535←]

Pickthall, a.g.e., s. 181.

[536←]

Pickthall, a.g.e., s. 193 vd.

[537←]

Pickthall, a.g.e., s. 205-6.

[538←]

Pickthall, a.g.e., s. 198.

[539←]

Nakleden, Murad, The Early Hours, Önsöz, s. xi.

[540←]

Murad, The Early Hours, Önsöz, s. xxxii.

[541←]

Ayten Sezer Arığ, Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 71.

[542←]

Mehmet Emin ve Fuad Köprülü'nün Hayat Mecmuası'ndaki yazıları için bkz. Türkiye Nasıl Laikleştirildi, Haz. Hüseyin Durukan (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1991), s. 275-284, 294-300, 301-305 ve 356-360.

[543←]

"Tanassur Hadisesi", Hayat, 2 Şubat 1928, Sayı 62, C. 3, s. 1-3; nakleden Arığ, Atatürk Döneminde Yabancı Okullar, s. 72-3.

[544←]

Alıntılar için bkz. Arığ, Atatürk Döneminde Yabancı Okullar, s. 156-7.

[545←]

Cyrus Hamlin, My Life and Times (Boston: The Pilgrim Press, 1893), s. 450. Ayrıca bkz. Cyrus Hamlin, Türkler Arasında (İstanbul: TBBD Yayınları, 2010), s. 234.

[546←]

Bkz. Michael Suleiman, American Images of Middle East Peoples: Impact of the High Schools (New York: Middle East Studies Association, 1977), nakleden Fred R. von. Der Mehden, "American Perceptions of Islam" in Voices of Resurgent Islam, John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 21

[547←]

Bkz. Pew Research Center, http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-westerntensions-persist/

[548←]

Bu popüler kültür tiplemeleri için bkz. Jack Shaheen, The TV Arab (Ohio: The Popular Press, 1984) ve aynı müellif, Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture (Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997). Ayrıca bkz. Michael Hudson ve Ronald G. Wolfe, The American Media and the Arabs (Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1980)

[549←]

Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," The Atlantic Monthly (September 1990), s. 47-60.

[550←]

İslâm hukuk ve kültüründe dâru'l-harb, barış, cihad, zımmîler vb. kavramların tahlili için bkz. İbrahim Kalın, "Islam and Peace: A Preliminary Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", İslâm Araştırmaları Dergisi (Sayı 11, 2004), s. 1-37.

[551←]

Bkz. Ahmed Ebû Süleyman, İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985). Mukayeseli bir değerlendirme için bkz. Ahmet Davutoğlu, Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory (Maryland: University Press of America, 1994).

[552←]

Nakleden Fawaz A. Gerges, America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests? (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 69-70.

[553←]

Amerikan Oryantalizmimi bu açıdan ele alan bir çalışma için bkz. Douglas Little, American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945 (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2008).

[554←]

Modern dönemde din adına meşru görülen ve işlenen terör hadiseleri için bkz. Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence (Berkeley ve New York: University of California Press, 2000).

[555←]

Bu konuda dikkat çekici istatistikler için bkz. http://www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Index%20Report%202014_0.pdf Amerikan toplumundaki cinayet hadiseleri için bkz. http://edition.cnn.com/2014/04/14/opinion/bergen-sterman-kansas-shooting/

[556←]

Alıntılar için bkz. Francis Fukuyama, "The End of History?", National Interest Sayı 16 (Yaz 1989), s. 3-18. Euben, Fukuyama'nın Batı-merkezci Hegelyan kehanetinin sonucu olan "tarihin sonu" tezinin, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra yaşanan gelişmeler ışığında anlamsız hale geldiğini söyler. Bkz. Roxanne L. Euben, Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 5.

[557←]

Pippa Norris and Ronald Inglehart, "Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis," John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RWP02-015, April 22, 2002.

[558←]

David Brooks, 'Defending the Coup', New York Times, 4 Temmuz 2013.

[559←]

Bkz. Emran Qureshi ve Michael A. Sells, The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy (New York: Columbia University Press, 2003), özellike Giriş bölümü.

[560←]

Anne Norton, On the Muslim Question (Princeton: Princeton University Press, 2013).

[561←]

Konstantin Kavafis, Kavafis'ten Kırk Şiir, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Adam, 1982), s. 17.

[562←]

2013 BM Raporu için bkz. http://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures

[563←]

Norton, a.g.e., s. 45.

[564←]

Jacques Derrida, Rogues: Two Essays on Reason (Stanford: Stanford University Press, 2005), nakleden Norton, a.g.e., s. 119-120.

[565←]

Bkz. Massad, Islam in Liberalism.

[566←]

Norton, a.g.e., s. 43.

[567←]

Philip Jenkins, God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 242.

[568←]

Abdelwahab Bouhdiba, Sexuality in Islam (London: Saqi Books, 2012), s. 7 vd.

[569←]

Bkz. Hayati Hökelekli, "Cinsiyet", TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 8, s. 21-24.

[570←]

Jurgen Habermas, Times of Transition (New York: Polity Press, 2006).

[571←]

Taylor’un sekülerleşme teorilerine yönelik eleştirileri aynı zamanda onun modernite ile Katolik inancını telif etme çabasıyla da yakında ilgilidir. Bkz. A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture (Oxford: Oxford University Press, 1999) ve A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

[572←]

Bu muhasebeyi Türk modernleşmesi bağlamında yapmaya çalıştık. Bkz. İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, Bölüm I ve II.

[573←]

Bkz. James G. Carrier (ed.), Occidentalism: Images of the West (Clarendon Press, 1995).

[574←]

Ian Buruma ve Avishai Margalit, Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism (London: Atlantic Books, 2004), s. 77-8.

[575←]

Bkz. Euben, Enemy in the Mirror, s. 123-153. Buruma ve Margalit, "oksidentalist olmadan Batı’yı eleştirmek mümkün müdür?" sorusuna olumlu cevap verir ve örnek olarak Muhammed İkbal ile Seyyid Kutub’u karşılaştırır. Bu yazarlara göre, İkbal eğitimi, şahsî tecrübesi ve geniş bakış açısı nedeniyle oksidentalizm tuzağına düşmeden Batı’yı eleştirmeyi başarmıştır. Buna mukabil aynı şeyi Kutub için söylemek mümkün değildir. Bkz. Buruma ve Margalit, Occidentalism, s. 123. Bize göre bu mukayese hatalıdır. Seyyid Kutub’un düşüncelerinin vefatından sonra aşırı gruplar tarafından kullanılması ve şiddet yanlısı bir ideoloji olarak takdim edilmesi, Kutub’un kendi düşünce dünyasından ziyade Mısır ve Arap dünyasındaki gelişmelerle yakından ilgilidir.

[576←]

Filistin meselesinin çağdaş Arap siyasî tarihindeki yeri ve İslâm-Batı ilişkilerine etkisi konusunda genel bir değerlendirme için bkz. Milton Viorst, Storm from the East: The Struggle Between the Arab World and the Christian West (New York: The Modern Library, 2006).

[577←]

Olivier Roy, The Politics of Chaos in the Middle East (London: Hurst and Company, 2007), s. 74.

[578←]

Baos Evron, Jewish State or Israeli Nation? (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 133.

[579←]

İsrail'in Amerikan'ın Orta Doğu siyasetinde ve algı biçimlerinde oynadığı belirleyici rol için bkz. Douglas Little, American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008), s. 77-115.

[580←]

İsrail lobisinin Amerikan dış politikası üzerindeki etkisi için bkz. John J. Mearsheimer ve Stephen M. Walt, The Israel Lobby and US Foreign Policy (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007).

[581←]

Zikreden Ralph Braibanti, The Nature and Structure of the Islamic World (Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995), s. 6.

[582←]

Bkz. Edward Said ve Christopher Hitchens (ed.), Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question (London: Verso, 1988). Bu derlemedeki makaleler, Filistin halkının tarihi ve sosyolojik gerçekliğini inkar ederek İsrail'in işgal politikalarını meşrulaştırmayı hedefleyen akademik çalışmalara da köklü eleştiriler getirir.

[583←]

Köşe yazarı Mona Charen'den aktaran Robert Fisk, "Fear and Learning in America", Independent, 17 Nisan, 2002.

[584←]

Burada özellikle Pamela Geller, Robert Spencer, David Horowitz, Steve Emerson gibi isimleri sayabiliriz. Bu kişilerin ve ilgili kurumların Amerika'daki "İslâmofobi endüstrisi"nde oynadığı rol için bkz. Nathan Lean, The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fears of Muslims (Pluto Press, 2012) özellikle s. 119-136 ve http://www.cair.com/images/islamophobia/Legislating-Fear.pdf Ayrıca bkz. John Esposito ve İbrahim Kalın, Islamophobia and the Challenge of Pluralism in the 21st Century (Oxford University Press, 2011).

[585←]

Nakleden Peter Beinart, The Crisis of Zionism (New York: Picador, 2012), s. 45.

[586←]

Beinart, The Crisis of Zionism, s. 24.

[587←]

Carter'ın Filistin sorunu hakkındaki görüşleri için bkz. Jimmy Carter, Palestine: Peace not Apartheid (New York: Simon and Schuster, 2007).

[588←]

Armour, Islam, Christianity and the West, s. 147-166.

[589←]

Avrupa ve Amerika basınında İsrail'in hak ihlâlleri konusunda uygulanan sistematik sansür, buna mukabil Filistinlilerin haklarının baskı altına alınması ve perdelenmesi çok geniş bir konudur. Yer darlığından bu konuya burada giremeyeceğiz. Bunun İslâm-Batı ilişkileri ve imaj-üretim süreçleri açısından son derece önemli bir konu olduğunu ifade etmekle yetinmek durumundayız. Bu konuda birinci el kaynaklara ve tecrübeye dayandığı halde adeta ademe mahkûm edilmek istenen ilk kapsamlı çalışma için bkz. Christopher Mayhew ve Michael Adams, Publish it Not: The Middle East Cover-up (Oxford: Signal Books, 1975; yeni baskı 2006). Yazarlar İsrail aleyhine olabilecek haberlerin İngiliz basınında nasıl sansürlendiğini ve nötralize edildiğini detaylı bir şekilde anlatmaktadırlar. Batı medyasının Filistin ve İslâm dünyasındaki hadiseleri aktarırken uyguladığı perdeleme ve çerçeveleme yöntemleri için bkz. Edward Said, Covering Islam: ow the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (New York: Vintage Books, 2007; gözden geçirilmiş baskı). Said'in kullandığı başlık da oldukça anlamlı: "Covering" hem haber/gazetecilik yapma hem de "üstünü örtme" anlamlarını taşır.

[590←]

Burada basın ve akademi dünyasından pek çok örnek vermek mümkün. Bunlar arasında bkz. Avi Shlaim, Israel and Palestine (London: Verso, 2009), s. 366-372. Ayrıca bkz. Norman Finkelstein, The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering (New York: Verso Books, 2000).

[591←]

Bkz. Ismail Raji al Faruqi, Islam and the Problem of Israel (London: Islamic Council of Europe, 1980). Edward Said de siyonizmi benzer bir eleştiriye tabi tutar. Bkz. Edward Said, The Question of Palestine (New York: Vintage Books, 1980).

[592←]

Bu konuyu çeşitli eserlerinde ele alan Said'in görüşleri için bkz. Edward Said, From Oslo to Iraq and the Roadmap (London: Bloomsbury, 2004).

[593←]

Aktaran Philip Jenkins, God's Continent, s. 6.

[594←]

Aktaran Philip Jenkins, a.g.e., s. 13.

[595←]

Aktaran Philip Jenkins, a.g.e., s. 110.

[596←]

Christopher Caldwell, Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West (New York: Anchor, 2010).

[597←]

Burada "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism" Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century, John Esposito and Ibrahim Kalin (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3-20'den istifade ettik. Bu makalemizin Türkçe tercümesi için bkz. İslâmofobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu (İstanbul: İnsan Yayınları 2015), s. 39-62.

[598←]

David Gow ve Ewen MacAskill, "Komisyon üyesi, Türkiye'nin üyeliğe kabulünün Avrupa Birliği'nin sonu anlamına geleceğini söyledi". The Guardian (8 Eylül 2004). http://www.guardian.co.uk/world/2004/sep/08/turkey.eu

[599←]

Avrupa Birliği Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı Gözlem Merkezi (European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia), Muslims in the European Union, 8, 46 (2006). http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf

[600←]

Sam Keen, Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination (San Francisco: Harper and Row, 1986), 29, 30; şu eserde alıntılanmıştır, Shaheen, Arab and Muslim Stereotyping, 12.

[601←]

Bkz. Hugh Muir ve Laura Smith, Islamophobia, (Londra: Trentham Books, 2004), s. 8.

[602←]

Bkz. Ramon Grosfoguel ve Eric Mielants, "Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonia/Capitalist/Patriarchal World-System", Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, Volume 1, 2006, s. 1-12.

[603←]

Amerika'daki Arap karşıtı ırkçılık için bkz. Steven Salaita, Anti-Arab Racism in the United States: Where It Comes From and What It Means For Politics Today (Chicago: The University of Chicago Press, 2006).

[604←]

International Action against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region (OSCE ve ODIHR, 2004).

[605←]

Fred Dallmayr, Alternative Visions: Paths in the Global Village (New York: Rowman and Littlefield, 1998), s. 1.

[606←]

Modern seküler-hümanist dünya görüşünün aşkın gerçeklik karşısındaki tutumu, insan ilişkilerini bir sosyolojizme indirger. "Bizler, aşkın olanla ilişkiden vazgeçildiği, 'öteki'nin din sayıldığı ve insanlar arasında yatay denilen ilişkilere ayrıcalık tanındığı bir çağda yaşıyoruz." Schnapper, Öteki ile İlişki, s. 9. Bu parametreler değişmeden 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkinin yeni ve aşkın bir boyut kazanması mümkün olmayacaktır.

[607←]

İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, s. 303-7.

[608←]

Nakleden Schnapper, Öteki ile İlişki, s. 6.

[609←]

Euben, Enemy in the Mirror, s. 10-11.

[610←]

Hans-George Gadamer, Truth and Method (New York: Continuum, 1989), s. 306.

[611←]

Bu noktaya dikkat çeken bir değerlendirme için bkz. Charles Taylor, Dilemmas and Connections: Selected Essays (Cambridge: Harvard University Press, 2011), s. 24, vd.

[612←]

Bir örnek olarak bkz. Schnapper, Öteki ile İlişki, s. 36 vd.

[613←]

Bkz. Charles Taylor, "The Politics of Recognition", Philosophical Arguments (Cambridge: Harvard University Press, 1995) içinde, s. 225-256.

[614←]

Dr. Ziyaeddin Fahri, "Türkiye'de İlmi ve Felsefi Hayatın İnkişafı Şartları", Çığır Dergisi, 1938, s. 20-21.

[615←]

Bkz. İbrahim Kalın, Akıl ve Erdem, s. 66-69.